

Lukács György

AZ ÉLETFILOZÓFIA AZ IMPERIALISTA
NÉMETORSZÁGBAN

I. A vilmosi korszak individualista életfilozófiája

Az életfilozófia Németországban az imperializmus korszakának mindvégig uralkodó ideológiája. Ahhoz azonban, hogy helyesen tudjuk értékelni hatásának terjedelmét és mértékét, tisztában kell lennünk vele, hogy az életfilozófia mint ilyen soha sem volt iskola vagy akárcsak pontosan körülhatárolt irányzat, mint például az ujkantianizmus vagy a fenomenológia, hanem inkább olyan általános tendencia, amely szinte minden iskolát áthat, vagy legalábbis befolyásol. És ez a hatás szüntelenül erősödik. A háboru előtti időben az ujkantianusok közül például csak Simmel volt az életfilozófia határozott hive. A háboru után ezzel szemben az ujhégelianizmust és a Husserl-iskola továbbfejlődését egyaránt teljes egészében az életfilozófia irányította.

Ha teljesen át akarjuk fogni az életfilozófia hatáskörét, tul kell lépünk a szűkebb értelemben vett filozófia területén. Hatása alatt áll egyrészt minden társadalomtudomány a pszichológiától a szociológiáig, kiváltképpen a történetírás, az irodalom és a művészettörténet. másrészt ez a hatás messze meghaladja az egyetemi filozófia határait; épp a széles körökre ható szabad filozófiai publicisztika került már igen korán határozott életfilozófiai hatás alá. Ez nemcsak azzal függ össze, hogy Nietzsche mind nagyobb hatást tesz az irodalom széles köreire; viszonylag korán találkozhattunk efféle utóhatásokkal másutt is: Dilthey hat Weiningerre, Simmel hat Rathenaurra, mindkettő hat Stephan George iskolájára. A háboru utáni időben ugyyszólván az egész, széles körökben olvasott világnézeti irodalom életfilozófiai hatás alá kerül.

Az életfilozófia egyetemes érvényesülésének okát csakis az imperialista Németország társadalmi és ideológiai helyzetében kereshetjük. Az életfilozófia természetesen az imperializmus korszakának

általános terméke, amelynek jelentős képviselői vannak a legkülönbözőbb országokban /Bergson Franciaországban, a pragmatizmus az angolszász országokban stb./. Mi most a német fejlődés sajátos vonásaira szorítkozunk.

Életfilozófia, beleértve a legszélsőségesebb formáját, az ugynevezett egzisztenciálfilozófiát is, régóta létezett. Ha azonban legújabb megjelenési formáit történelmi hatásokra vezetnénk vissza, ezzel aligha segítenénk elő a jelenlegi forma sajátos jellegének megértését. Engedjessék meg ehelyütt csupán egy egészen általános megjegyzés, az életfilozófia ugyanis mindig úgy lép fel, mint ellenzék a megmerevedésnek és a fetisizálódásnak ama tendenciáinak szemben, amelyek valamely kor létében és gondolkozásában mutatkoznak. Éspedig mint olyan ellenáramlat, amely - ebben rejlik a különössége - nem képes rá /még vagy már/, hogy használja a hegeli terminológiát, hogy feloldódjék a dialektikus mozgalmasságban. Bizonyos körülmények között tehát még... a dialektika előfutára lehet. Példa erre Hamann vagy Herder, ellentétben Fr. H. Jacobival.

Más a helyzet az imperializmus korszakában. Az imperializmus filozófiája a nagy, objektív dialektikus rendszerek összeomlásából jött létre. A klasszikus idealizmus felbomlását az elégtelenség, pozitivisták vagy ujkantianus agnoszticizmus uralmának korszaka követte. A "világsszemlélet" iránti szükséglet csak akkor ébredt fel ismét, amikor az imperializmus korszakának kezdetén kiéleződnek a társadalom belső ellentmondásai. Eme általános sóvárgás filozófiai ösztönzésében vezető szerepet játszik az életfilozófia.

Ez az oka, hogy a dialektikához való viszonyulás az életfilozófiában egészen más, mint korábban volt. A valóság ellentmondásai szüntelenül felvetnek dialektikus problémákat. A kérdés csupán az,

hogy a filozófia dialektikus irányban kívánja-e megoldani ezeket. Az imperializmus korszakában erről nem beszélhetünk. Először is azért, mert a dialektika modern formáját...a világtól, mint szüntelen és feltartóztathatatlan felfelé irányuló mozgástól, a haladás fogalmának uralmától...külön kell választani. Az imperializmus filozófiája ellenben haladásellenes, konzervatív és reakciós. Ennélfogva az a feladat áll előtte, hogy a valóság által felvetett dialektikus kérdéseket nem-dialektikus, esetleg áldialektikus módon oldja meg.

Másodszor: a modern filozófiai fejlődésre a materializmus elleni harc nyomja rá a bélyegét. Ez az oka annak, hogy nem tud elszakadni a szubjektív idealizmus ismeretelméletétől. Mindegy, hogy - mint Németországban - főképpen Kanthoz igazodik-e, vagy Hume-hoz és Berkeley-hez: ekkor minden filozófiájában bennerejlik az axióma, hogy a tudattól független objektív valóság megismerhetetlen, sőt...elképzelhetetlen. Világos, hogy a korszak "világnézet-szükséglete" itt ellentétbe kerül önnön gondolkozásának ismeretelméleti előfeltevésével.

/A kéziratból egy oldal hiányzik./

Ez a misztikus "objektívizmus", amely mögött mindig ott rejlik egyfajta szubjektivista-agnosztikus ismeretelmélet, pontosan megfelel az imperialista reakciói világnézeti szükségleteinek. Az embernek mindig az az érzése, hogy nagyjelentőségű belső és külső történelmi döntések korszaka előtt áll. /Nietzsche volt az első, aki ezt nyíltan kimondta./ Ebből adódik az a szükségszerűség, hogy olyasvalamit mondjanak a társadalmi fejlődésről, a történelemről és a társadalomról, ami tartalmas, pozitív, ami világnézeti természetű, azaz hogy túllépjenek az ujkantiánusok forma-

← lizmusán.

Az értelmiség körében érezhetően erősödnek az antikapitalista hangulatok. Az utolsó Bismarck-válság idején, a szocialista-ellenes törvény megszüntetésének idején például, amikor a német birodalomban naturalista erjedés ment végbe, a fiatal és tehetséges értelmiség tulnyomó többsége, ha átmenetileg is, a szociáldemokraták táborában volt. Ezeket a tendenciákat fel kell venni tehát a filozófiai világnézetbe, hogy ezáltal a közönséges reakció ideológiájánál hathatósabban küzdhessenek az értelmiségre ható szocialista tendenciák ellen. Az életfilozófiai világnézet azzal, hogy felállítja az élőnek és a holtak, a megmerevedettnek, a mechanikusnak az ellentétét, arra vállalkozik, hogy minden valóságos problémát olyannyira "elmélyít", hogy ezek messze elvezetnek ezektől a közelfekvő társadalmi következményektől.

Németországban a reakcióra nézve veszedelmes hangulat korántsem korlátozódik azonban a szocializmus iránti rokonszenvre. Ami a német birodalom szerkezetét illeti, a Bismarck-féle kompromisszum már az imperializmus korszakának előestéjén minden eresztékében recsegett. A jobboldalon és a baloldalon egyaránt érezték a változás szükségességét. A reakciós történetírás és szociológia nagy erőfeszítéseket tett, hogy a Második Birodalom elmaradott politikai struktúráját úgy mutassa be, mint történelmileg különleges, történelmileg új, a demokratikus Nyugatnál külön képződményt, és ezzel a törekvéssel nagy sikereket ért el az értelmiség széles köreiben.

Az életfilozófia filozófiai segítséget nyújtott a reakciónak. Relativizmusa hatékonyan aláásta a történelmi haladásban vetett hitet, és ezzel a Németország radikális demokratizálódásának lehetőségébe és értékébe vetett hitet. Az életfilozófia "poláris ósfenomenjét", az élőnek és a megmerevedettnek az ellentétét, könnyű-

√ kihagyott navar
(magyar 7. oldal)

A földön van egyir. vagy
másik V- her kerül majd

{ nincs-e meg magyarul?

~~~~~ eredetiben (ut. sor): aligbásem  
pontatlan leírás



Lukács György

AZ ÉLETFILOZÓFIA AZ IMPERIALISTA  
NÉMETORSZÁGBAN



## I. A vilmosi korszak individualista életfilozófiája

Ha teljesen át akarjuk fogni az életfilozófia hatáskörét, tul kell lépniünk a szűkebb értelemben vett filozófia területén. Életfilozófiai bevezetés  
~~Nietzsche~~ alatt áll egyrészt minden társadalomtudomány 1 a pszichológiától a szociológiáig, kiváltképpen a történetírás, az irodalom 5 és a művészettörténet. Másrészt ez a hatás messze (túl) meghaladja az egyetemi filozófia határait; épp <sup>en</sup> a széles körökre <sup>inkább</sup> ható szabad filozófiai publicisztika került már igen korán határozott életfilozófiai hatás alá. Ez nemcsak azzal függ össze, hogy Nietzsche <sup>erre</sup> mind nagyobb hatást <sup>val van</sup> tesz az irodalom széles köreire; viszonylag korán <sup>és</sup> társadalomtudomány <sup>és</sup> érezhető utóhatásokkal másutt is: Dilthey hat Weininger-re, Simmel hat Rathenau-ra, mindkettő <sup>nál</sup> hat <sup>füke</sup> Stephan George iskolájára. <sup>ban</sup>  
A háboru utáni időben ugyszólván az egész, széles körökben olvasott világnézeti irodalom életfilozófiai hatás alá kerül.

Az életfilozófia egyetemes érvényesülésének okát csakis az imperialista Németország társadalmi és ideológiai helyzetében kereshetjük. Az életfilozófia természetesen az imperializmus korszakának



általános terméke, amelynek jelentős képviselői vannak a legkülönbözőbb országokban /Bergson Franciaországban, a pragmatizmus az angolszász országokban/stb./. Mi most a német fejlődés sajátos vonásaira szoritkozunk.

Életfilozófia, beleértve legszélsőségesebb formáját, az ugynevezett egzisztenciál<sup>ista</sup>filozófiát is, régóta létezett. <sup>\* Arral</sup> Ha azonban legújabb megjelenési formáit történelmi hatásokra vezetnénk vissza, ezzel aligha segítenénk elő a jelenlegi forma sajátos jellegének megértését. <sup>ha</sup> Engedtetsek meg ehelyütt csupán egy egészen általános megjegyzés; az életfilozófia ugyanis mindig úgy lép fel, mint <sup>tiltakozás</sup> ellenzék a megmerevedésnek és a fetisizálódásnak ama tendenciáival szemben, amelyek valamely kor létében és gondolkozásában mutatkoznak. Éspedig mint olyan ellenáramlat, amely - ebben rejlik a különössége - <sup>arra</sup> nem képes rá/még vagy már/, hogy használja a hegeli terminológiát, hogy feloldódjék a dialektikus mozgalmasságban. Bizonyos körülmények között tehát még a dialektika előfutára lehet. Példa erre Hamann vagy Herder, ellentétben Fr. H. Jacobival.

Más a helyzet az imperializmus korszakában. Az imperializmus filozófiája a nagy, objektív dialektikus rendszerek összeomlásában <sup>nyomán letelest</sup> jött létre. A klasszikus idealizmus felbomlását az önelégült, pozitivista vagy ujkantiánus agnoszticizmus uralmának korszaka követte. A "világszemlélet" iránti szükséglet csak akkor ébredt fel ismét, amikor az imperializmus korszakának kezdetén kiéleződnek a társadalom belső ellentmondásai. Eme általános sóvárgás filozófiai <sup>kiéleztetésében</sup> ösztönzésében vezető szerepet játszik az életfilozófia.

<sup>Ezért a filozófia is egészen másképp viszonyul a dialektikához, mint azelőtt</sup>  
~~Ez az oka, hogy a dialektikához való viszonyulás az életfilozófiában egészen más, mint korábban volt.~~ A valóság ellentmondásai <sup>egyre-másra vetik</sup> szüntelenül felvetnek dialektikus problémákat. A kérdés csupán az,

a németben (3. old.  
6. sor 0) értelmében ró áll.  
Valószínűleg Befriedigung-nak  
Kellene lennie - essent javi-  
tstam.

Ezen az oldalon egyébként még  
egy csomó lyuk van. Kiolvasatlan  
slovak helyen! Ez így nem megg!

\* Az eredetiben itt csillag,  
de jegyzet nincs. Meg kéne  
nézni az őseredeti, amiről  
ez a gépírat készült

✓ Kihagyott ró! Őseredeti!

(a dial. valamilyen előfutára)

Német 3. old.: nem?



vajon  
hogy a filozófia dialektikus irányban kívánja-e <sup>őket</sup> megoldani. <sup>ezet</sup> eze-  
ket. Az imperializmus korszakában erről <sup>szó sem lehet</sup> nem beszélhetünk. Elő-  
ször is azért, mert a dialektika <sup>le kell választani</sup> modern formáját, a világtól,  
mint szüntelen és feltartóztathatatlan felfelé irányuló mozgás-  
tól, a haladás fogalmának uralmától. <sup>Am</sup> külön kell választani. Az  
imperializmus filozófiája ellenben haladásellenes, konzervatív,  
sőt reakciós. Ennélfogva az a feladat áll előtte, hogy a valóság  
által felvetett dialektikus kérdéseket nem-dialektikus, esetleg  
áldialektikus módon oldja meg.

Másodszor: a modern filozófiai fejlődésre a materializmus  
elleni harc nyomja rá a bélyegét. Ez az oka annak, hogy nem tud  
elszakadni a szubjektív idealizmus ismeretelmététől. Mindegy,  
hogy - mint Németországban - főképpen Kanthoz igazodik-e, vagy  
Hume-hoz és Berkeley-hez: <sup>akkor</sup> minden filozófiájában bennerej-  
lik az axióma, hogy a tudattól független objektív valóság meg-  
ismerhetetlen, sőt. <sup>22</sup> elképzelhetetlen. Világos, hogy a korszak  
"világnézet-szükséglete" itt ellentétbe kerül önnön gondolkozásá-  
nak ismeretelméleti <sup>22</sup> előfeltevéseivel.

/A kéziratból egy oldal hiányzik./

Ez a misztikus "objektivizmus", amely mögött mindig ott  
rejlik egyfajta szubjektivista-agnosztikus ismeretelmélet, <sup>0</sup> pon-  
tosan megfelel az imperialista reakció/ világnézeti szükségletei-  
nek. Az embernek <sup>ak</sup> mindig az az <sup>általánosan igaz</sup> érzése, hogy <sup>ak</sup> nagyjelentőségű belső <sup>mintha</sup>  
és külső történelmi döntések korszaka előtt áll. /Nietzsche volt <sup>évének</sup>  
az első, aki ezt nyíltan kimondta./ Ebből adódik az a <sup>igény</sup> szükségszerű-  
ség, hogy olyasvalamit <sup>lehessen</sup> mondjanak a társadalmi fejlődésről, a tör-  
ténelemről és a társadalomról, ami tartalmaz <sup>kimondani</sup>, pozitív, ami világ-  
nézeti természetű, <sup>ez az</sup> azaz hogy <sup>ez az</sup> túllépjenek az ujkantiánusok forma-  
<sup>ami lehet</sup>

- 3. }

eredeti 3. old. 2. bek.  
hiányzó oldal !!

✓

hiányzik a német 4. oldala !!  
(22) a hiányzó oldalra került !

✓ Azon tulinevűen, hogy  
elhatározza a tudományos  
haladás követelményeit

[az eredetiben csupánval kihúzza,  
hát az őseredetiben?] ]

eredeti 5. old. V: kimaradt az állítmány



K-lizmusán.

Az értelmiség körében érezhetően erősödnek az antikapitalista hangulatok. Az utolsó Bismarck-válság idején, a szocialista-ellenes törvény megszüntetésének idején például, amikor a német irodalomban naturalista erjedés ment végbe, a fiatal és tehetséges értelmiség tulnyomó többsége, ha átmenetileg is, a szociáldemokraták táborában volt. Ezeket a tendenciákat fel kell venni tehát a filozófiai világnézetbe, hogy ezáltal a közönséges reakció ideológiájánál hathatósabban <sup>leghessen</sup> ~~küzd~~hessenek az értelmiségre ható szocialista tendenciák ellen. <sup>(küzdeni)</sup> Az életfilozófiai világnézet azzal, hogy felállítja <sup>(egyenért)</sup> az élőnek és <sup>(másként)</sup> a holtak, a megmerevedettnek, a mechanikusnak az ellentétét, arra vállalkozik, hogy <sup>az összes</sup> minden valóságos problémát olyannyira "elmélyít", hogy ezek messze elvezetnek ezektől a közelfekvő társadalmi következményektől.

Németországban a reakcióra <sup>(t)</sup> ~~nézve veszedelem~~ hangulat korántsem korlátozódik azonban a szocializmus iránti rokonszenvre. Ami a német birodalom szerkezetét illeti, a Bismarck-féle kompromisszum már az imperializmus korszakának előestéjén minden eresztékében recsegett. A jobboldalon és a baloldalon egyaránt érezték a változás szükségességét. A reakciós történetírás és szociológia nagy erőfeszítéseket tett, hogy a Második Birodalom elmaradott politikai struktúráját úgy mutassa be, mint <sup>(valami)</sup> történelmileg különleges, történelmileg új, a demokratikus Nyugatnál külön képződményt, és ezzel ~~a törekvéssel~~ nagy sikereket ért el az értelmiség széles köreiben.

Az életfilozófia filozófiai segítséget nyújtott <sup>ehhez</sup> a reakciónak. Relativizmusa hatékonyan aláasta a történelmi haladásban vetett hitet, és ezzel a Németország radikális demokratizálódásának lehetőségébe és értékébe vetett hitet. <sup>(is)</sup> Az életfilozófia "poláris ösfenoménját", az élőnek és a megmerevedettnek az ellentétét, könnyü-



zu 5. old.

✓ Csak egy példát hozok fel. Nem véletlen, hogy az idő hangsúlyosan középponti szerepet kap az imperialista korszak életfilozófiájában. Nem csak a modern fizika fejlődése kényszerít új kérdések felvetésére, de a társadalmi életének ellentétei is erre sürítették. "Az idő" - - - - - , mondja Marx, és Dehmel, a német költő, poétikailag helyesen ragadta meg és levezénylően írta le az időnek ezt a jelentőségét. A problémák életfilozófiai "elmélyítése" szintén ~~ez~~ Rapcsorlortól teremt az idő és az emberi fejlődés, az élet körött. Attól azonban, hogy az élet folyamata szubjektív élménye alattul, szubjektivistikus irányban ~~teremt~~ teremtnek el a valódi időproblémák. Ellen-  
tét kélethetnek az objektív ("vulgáris") és az igazi, a megélt idő körött.

[a magyarban cserével áthírva: 5.-6. old.]



szerrel alkalmazni lehetett erre a problémakörre is, és a demokráciát <sup>is</sup> filozófiailag <sup>le</sup> lehetett járni, <sup>mivel</sup> mint valami mechanikusát és megmerevedett<sup>et</sup>. Ezt a fontos összefüggést itt csak jelezni lehet. A német szociológia, jogfilozófia <sup>törté-</sup>nelmi szerepe...külön fejezet. <sup>Mindenen felül</sup> ~~Ehhez járul, hogy~~ az élmény középponti helye az életfilozófia ismeretelméletében szükségképpen az arisztokratizmus melegágya. Az élményfilozófia csakis intuitív lehet, márpedig az intuición képességével csak a kiválasztottak, egyfajta új arisztokrácia tagjai rendelkezhetnek. Később, amikor a társadalmi ellentétek <sup>már</sup> még élesebben jelennek meg, nyíltan is ki fogják mondani, hogy az értelem és az ész a demokratikus közönségesség kategóriái, a valóban előkelő emberek ezzel <sup>szemben</sup> ~~csakis~~ az intuición alapján sajátítják el a világot. Az életfilozófia ismeretelmélete <sup>ból</sup> elvileg arisztokratikus.

Most csupán a legfontosabb tényezőket soroltuk fel azok közül, amelyek mind abban az irányban hatnak, hogy az életfilozófia uralkodóvá váljék, hogy agnosztikus relativizmusából új világnézet épüljön fel. A hivatalos, uralkodó filozófia és az állami hatóságok kezdetben szkeptikusan viszonyulnak ezekhez a tendenciákhoz. Az életfilozófia csak fokozatosan hatja át az imperialista Németország egész gondolkodását. Az imperialista életfilozófia legjelentősebb előfutára és megteremtője, Dilthey, olykor határozottan és programadóan nyilatkozik erről a helyzetről. Elmondja, hogy milyen jelentős szerepet játszott a filozófiai világnézet a múlt politikai-társadalmi küzdelmeiben. Majd így folytatja: "Tanulság a politikusnak! Bármily előkelősködően fordul is el a mai hivatalnoki kar és burzsoáziánk az eszméktől és filozófiai kifejezésüktől: nemcsak természet<sup>i</sup> ~~től fog-~~ <sup>hatalommal</sup>



va hatalmas érzések, hanem egy zárt gondolatrendszer is biztosítja a szociáldemokrácia és az ultramontanizmus <sup>talán</sup> súlyát kon-  
runk egyéb politikai erőivel szemben."1.

Vizsgálódásainkban az innen kiinduló, és végső következményeit tekintve a "nemzetiszocialista világnézetbe" torkolló fejlődést kívánjuk fő szakaszaiban nyomon követni. Az itt felvázolt fejlődési vonal persze nem azt jelenti, hogy a sötét fasizmus kizárólag ebből a forrásból merített. Épp ellenkezőleg. Az ugynevezett fasiszta filozófia legfontosabb alapja a fajelmélet, mindenekelőtt abban a formájában, amelyet H. St. Chamberlain alakított ki. Ahhoz azonban, hogy egy ennyire meg-  
alapozatlan és inkohereus, egy ennyire tudománytalan és durván dilettáns "világnézet" uralkodóvá váljék, egy bizonyos filozófiai légkör, ...irracionálizmus, mitosz és misztika iránt...  
Az életfilozófia pontosan ezt a filozófiai légkört teremtette meg.

Természetesen nem tudatosan. És minél messzebb vagyunk időben..., annál kevésbé. Nevetséges volna Dilthey-ben vagy Simmelben a fasizmus tudatos előfutárait látni, még <sup>amennyire lehet</sup> ~~abban az értelemben sem, ahogyan~~ Nietzsche vagy...a fasizmus elődei voltak. Itt azonban nem a szándékok pszichológiai elemzése a feladat, hanem a fejlődésben magában bennerejlő objektív dialektika feltárása. Márpedig objektív értelemben az említett gondolkodók mindegyike részt vett a szóban forgó filozófiai légkör megteremtésében.

Felmerülhet még...a kérdés, hogy miért nem vonjuk <sup>be</sup> Nietzschét e vizsgálódások körébe. Tényszerűen igen sok minden szólna emellett. A szerző nem is könnyen mondott le róla. De megtette, először is azért, mert Nietzsche filozófiájáról és a fasizmus-



sal való kapcsolatairól már sokszor és sok mindent elmond-  
tak, míg ellenben a fejlődés itt vázolt vonulatával jóval  
kevesebbet foglalkoztak. Másodszor azért, mert erről a kér-  
désről korábban egy részletes tanulmányt tett közzé. /"Inter-  
nazionale Literatur. Deutsche Blätter". Marhaus, 1943. XIII.  
évf. 12. szám./ Aki tehát esetleg érdeklődik iránta, itt utá-  
nanézhet.

1. karcolás

1. oldal  
négy

J. Kaula  
2. oldal

1.

Dilthey, az imperialista életfilozófia megteremtője

Wilhelm Dilthey Nietzsche mellett az imperialista életfilozófia legjelentősebb és legbefolyásosabb előfutára. Nietzsche azonban lényegében a romantikus irracionalizmust modernizálta imperialista életfilozófiává, és ezzel igen korán nyílt támadást indított mindenfajta tudományosság ellen. Dilthey ezzel szemben sokkal sajátosabb értelemben nevezhető előfutárnak, átmeneti alaknak. Az ő kiindulópontja a hatvanas és hetvenes évek pozitivistá ujkantianizmusa. Ezt akarja fokozatosan egyfajta új világnézetté átformálni. Eközben szubjektíve mindig megmarad a tudomány álláspontján, csupán csak egy új típusú tudományt keres, anélkül, hogy nyíltan szakítana a kantianizmussal <sup>(és)</sup> különösképpen a szaktudományokban <sup>(hol)</sup>. Objektíve persze nála is a filozófia tudományosságának súlyos következményektől terhes aláásásáról van szó, amely <sup>(hiszen hiszen)</sup> idővel bizonyára éppoly nagy hatást fejtett ki, mint Nietzsche közvetlen támadásai.

Dilthey pszichológiai és történeti alappól <sup>(7)</sup> indul ki. Valta-  
képpen életműve "a történeti ész kritikájá" <sup>(kivétele)</sup> kívánta adni; Kan-  
tot a jelenkor szükségleteihez <sup>(akarta)</sup> kívánta hozzáigazítani és filozó-  
fiáját oly módon kívánta továbbfejleszteni, hogy alkalmas legyen  
a szellemtudományok /lényegében: a történelem/ megalapozására.  
Ezzel változatlanul megmaradnak a pozitivistá szellemben értelme-  
zett Kant alapvető jellemvonásai: az agnoszticizmus, a fenomena-  
lizmus; akárcsak az összes modern kantianus, Dilthey is teljes  
egészségben figyelmen kívül hagyja a mester materialista eltévelye-  
déseit. Dilthey filozófiája a kanti ortodoxia <sup>(ia)</sup> ellenére <sup>(és)</sup> jelen-  
tősen túllép az ujkantianizmuson az életfilozófiai irracionaliz-



<sup>hoz közelebb)</sup>  
mus <sup>(irányába)</sup>. Nemcsak a voltaképpen életfilozófia kifejlődését segíti elő, hanem ezzel szoros összefüggésben a Kant utáni filozófiák /ujromantika, ujhegelianizmus/ reneszánszát is ösztönzi; ugyanakkor párhuzamosan halad a fenomenológiai iskolával, melynek életfilozófiai továbbfejlesztését éppen ő vetítette előre és befolyásolta; <sup>"</sup>~~Dilthey~~ Bergson és a pragmatizmus német megfelelője. Természetesen ezek a tendenciák Dilthey-nél csak fokozatosan válnak teljesen egyértelművé. Kezdetben ő is igen közel áll a pozitivista ujkantianizmushoz, noha az ujnak a csirái már ekkor láthatók. Mi most csak röviden összefoglalhatjuk legfontosabb nézeteit, de nem térhetünk ki ezek kialakulására.

Az életfilozófia ismeretelméleti megalapozása <sup>(ben)</sup> Dilthey ~~nél~~ abból indul ki, hogy a világ <sup>(ben)</sup>élménye a megismerés végső alapja. "Maga az élet, az elevenség, amely mögé nem mehetek vissza, oly összefüggéseket tartalmaz, amelyekkel kapcsolatban kibontakozik azután minden tapasztalat és gondolkodás, s itt rejlik mármost az a pont, amely a megismerés egész lehetőségét tekintve döntő. Csak mert az életben és tapasztalatban bennefoglaltatik az az egész összefüggés, amely a gondolkodás formáiban, elveiben és kategóriáiban fellép, csak mert ez az összefüggés analitikusan felmutatható az életben és tapasztalatban, lehetséges a valóság megismerése."<sup>2</sup> Ebből adódik a külvilág megismerésének a problémája. Dilthey olyan megoldást próbált találni, amely - persze életfilozófiai értelemben - megőrzi a tudati immanenciát, és mégis megmenti a látszatát a tudattól független valóságnak.

Dilthey nagy felfedezése ezzel kapcsolatban, hogy a külvilág realitásába vetett hitünk az ellenállás és a gátlás él-



ményéből fakad, amelyet a külvilág személyeihez és dolgaihoz fűződő akaratos kapcsolat kényszerít ránk. A szubjektumnak a magábanvaló dolog által történő kanti "affekciója", <sup>amely</sup> botránykő Kant minden híve számára Maimontól a marburgi és délnyugatnémet iskoláig, <sup>hiszen</sup> itt új életfilozófiai értelmet kap, de épp ezáltal elveszíti materialista mellékizét. Dilthey a következőképpen fejti ki nézeteit: "A dolog és annak fogalmi formulája: a szubsztancia...nem az értelemnek, hanem lelkieink totalitásának a műve." <sup>3</sup> A külvilág tehát nem független az emberi tudattól /mint megismerhetetlen magábanvaló dolog sem az/, "létrehozója" azonban nem az értelem vagy az ész, hanem az emberi szellem életfilozófiai értelemben felfogott totalitása. Az ismeretelmélet alapkérdésének ebből a látszólagos kibővítéséből Dilthey véleménye szerint egy intellektualista koncepción belül a tudaton-kivűliség megoldhatatlan, ellentmondásos fogalma jönne létre. Csakhogy, folytatja Dilthey, e kategóriák alapja "akaratumnak és a vele összekapcsolt érzelmeknek a tapasztalataiban van; minden érzetünk és gondolati folyamatunk csak mintegy beburkolja ezt a tapasztalatot". Amilyen mértékben halmozódnak itt a tapasztalatok, "nő a képek valóság-jellege számunkra. A valóság hatalommá tesz, amely teljesen átfog bennünket...itt maga az élet van s állandóan bizonyítja önmagát". <sup>4</sup>

Kissé részletesebben idéztük Dilthey gondolatmenetét, hogy az olvasó világosan lássa, <sup>hiszen</sup> hogy "felfedezése", új terminológiája ellenére az ismeretelmélet középponti kérdésében Dilthey <sup>igaz</sup> ~~nál~~ kevésbé jutott túl az ujkantianizmus agnosztikus-szolipszista jellegén. De mint minden modern idealista, Dilthey is tiltakozik azok ellen a következtetések ellen, ame-



lyeket ismeretelméletéből bárki joggal levonhat; tiltakozik az ellen, hogy álláspontját szubjektív idealizmusnak, agnoszticizmusnak tekintsék. Minél távolabbra kerül konkrét fejtegetéseiben az ismeretelmélet eredeti problémájától, annál határozottabban úgy tesz, mintha elismerné a tudattól független külvilágot. Egy ízben kifejti például, hogy a természettudományok törvényei, a tények tudományos előrelátása mindenfajta szkepszist megcáfol. "Végére is ez világosan bizonyítja, hogy létezik a jelenségeknek egy törvényeken alapuló, tőlünk független tárgyi rendje. Ez a rend egy tőlünk függetlenül létező nagy realitás kifejezője." Persze nem mulasztja el, hogy nyomban hozzátegye: "bizonyos, hogy ezt a realitást magát mi sohasem látjuk meg"<sup>5</sup>, csupán szimbólumokat, jeleket stb. A kanti ismeretelméleti alapkérdésnek ez az életfilozófiai fordulata szükségképpen a pszichológiát állítja a filozófiai érdeklődés homlokterébe. Ez is csupán egyik általános vonása a pozitivista szellemben megújított Kantnak, Dilthey kezdeti törekvéseinek. Sajátos nézeteinek beérésével azonban valami minőségileg új jön létre: egy különleges pszichológia programja. Az eddigi "magyarázó" /kauzális, totális és élő/ pszichológia, illetve egyfajta "leíró" vagy "megértő" pszichológia ellentétéről van szó. Ez az új tudomány hivatott arra, hogy minden "szellemtudomány" /Dilthey terminusa a társadalomtudományokra/, mindenekelőtt a történelem alapja legyen.

E probléma körül konkretizálódik az életfilozófia általános keletkezéstörténete. Maga a kérdésfeltevés viszonylag jogosult, amennyiben felismeri az előítéleteit és a határait annak a pozitívizmusnak, amely úgy véli, hogy néhány



elvont pszichológiai kategória segítségével feltárhatja a történelmi folyamatot és e folyamat összefüggését. Mint-hogy azonban ez az önmagában jogos elégedetlenség nem irányítja Dilthey-t a történelmi összefüggés valódi okaihoz, a társadalom gazdasági strukturájához és e struktúra változásaihoz, mint a jogos kérdésre adott hamis válasz, megszületik egy új, minőségi, totális és élő pszichológia iránti szükséglet. Dilthey mindenekelőtt azt hiányolja a régi típusu, "magyarázó" pszichológiában, hogy nem tudja megoldani a lelki és testi világ kapcsolatának problémáját, hogy a valósághoz vezető utat egyformán bizonyíthatatlan feltevések zürzavara zárja el. Itt is viszonylag jogos az elégedetlenség a pozitivistá pszichológiával, amely nem hajlandó elismerni a lelki jelenségnek az anyagi, testi jelenségektől való materialista függését, de ugyanakkor restell nyíltan idealista választ adni. Az életfilozófiai válasz mindazonáltal nem más, mint a probléma egyszerű félrelökése. Az élet, ugymond, tartalmazza test és lélek egységét, minthogy azonban Dilthey értelmezésében az élet, mint tudjuk, voltaképpen az élmény, mindössze valamiféle álobjektív terminológiába öltözteti a kérdésre adott radikálisan szubjektivistá választ, azaz úgy "szünteti meg" test és lélek kettősségét, hogy a pszichológia minden tárgya az átélt élmény síkjára vetítve jelenik meg. Az eddigi pszichológia előfeltevéseit fel kell váltania, ugymond, a pszichikus tények egyszerű leírásának, ami egyszer s mind azt jelenti, hogy ezen a területen háttérbe szorul minden kauzális, törvényszerű megismerés. A törvények és a kauzalitás elleni harc természetesen csak a szellemtudományokra vonatkozik



/akárcsak később az ujkantiánus Windelband és Rickert esetében/. A szellemtudományokban ugyanis a tárgyak "belülről, mint realitás és mint eleven, eredeti összefüggés" jelentkeznek, a természettudományok tárgyai ezzel szemben olyan "tények, melyek mint jelenségek és egyedi adottságok kívülről kerülnek a tudatba". Tehát: "a természetet magyarázzuk, a lelki életet megértjük".<sup>6.</sup>

Ezzel az irracionálisizmus kerül Dilthey tudományelméletének középpontjába, legalábbis a szellemtudományok esetében; gyakorlatilag azonban a szellemtudományok fogják át egész életművét. Dilthey a következőképpen határozza meg a "megértés" lényegét: "Íly módon minden megértésben van valami irracionális, amiként maga az élet is az; nem helyettesítheti semmiféle logikai formula. És a végső, jóllehet teljesen szubjektív bizonyosságot, amely ebben az utólagos élményben rejlik, nem helyettesítheti ama következtetések ismeretértékének a vizsgálata, amelyekkel a megértés folyamata kifejezhető. Ezek azok a határok, amelyeket a megértés természete szab a megértés logikai tárgyalásának."<sup>7.</sup> És a későbbi fejtegetések során Dilthey még határozottabban fogalmaz: "Az életet nem lehet az ész ítélőszéke elé állítani."<sup>8.</sup>

Ebből szükségszerűen következik egyfajta arisztokratikus ismeretelmélet. Dilthey itt is következetesen végigviszi a dolgot. Ezt mondja a hermeneutikáról, a "megértés" rendszeres alkalmazásáról: a hermeneutika "azonban divinatorikus és sohasem nyújt demonstratív bizonyosságot".<sup>9.</sup> Másutt pedig kiemeli, hogy az értelmezésben "mint a művileg rekonstruáló megértésben mindig valami zseniálisnak"<sup>10.</sup> kell lennie. Az új pszichológia Dilthey felfogása szerint tehát eleve kiváltság,



egy meghatározott, esztétizáló-historizáló szellemi arisztokrácia titkos tana.

Azt a tényt, hogy Dilthey hatása már a háboru előtt is számottevő volt, éppen az magyarázza, hogy - formális szempontból - tárgyilagosan és józanul hirdeti meg az élet összefüggéseinek irracionálisitását és a divinatorikus intuiciót, mint eme összefüggések megismerésének szervét. /Csupán a George-iskola elsősorban irodalomtörténeti és esztétikai munkásságára utalunk./ A George-iskola szellemi vezéralakja, Gundolf immár nem éri be a magyarázás és a megértés különválasztásával. Az élményen belül is különbséget tesz "őselmény" és "műveltségi élmény" között, aholis persze az előbbinek, azaz a voltaképpeni élménynek a birtoklásához és bemutatásához egy egészen különleges zsenialitás szükségeltetik.

Dilthey persze még korántsem üti meg a háboru utáni imperializmus irracionálisitásának a mértékét. Ez mutatkozik meg abban is, hogy módszere a szellemtudományokra korlátozódik. Az irracionális itt is csupán módszerének végső következménye, méghozzá olyan következmény, amelyen szüntelenül próbál urrálenni, amelyet vissza akar vezetni a tudományosság kerékvágásába. Dilthey ugyanis még nem hiszi azt, hogy kibékíthetetlen ellentét van ész és élet, tudomány és intuíció között. Ellenkezőleg, azt hiszi, hogy az élményből kiindulva ki lehet bontani a szubjektív és objektív világ egész gazdagságát, hogy az élménytől <sup>az élmény</sup> a megértésen és a megértésnek a hermeneutika módszertani értelmezésével való rendszerezésén át el lehet jutni a tudományosság magasrendű, átfogó fogalmáig. Lévéen, hogy Dilthey rendkívül nagytudású és az igazi tudósok tisztességes fajtájából való férfiú, gyakran maga is észreveszi, hogy két alap-



tendenciája ellentmond egymásnak, az ebből adódó antinómiákat nyíltan kimondja, de ugyanakkor szüntelenül hiábavaló kísérleteket tesz leküzdésükre.

Eddigi fejtegetéseink bizonyítják, hogy Dilthey kiindulópontjáról és Dilthey módszerével ezek az antinómiák szükségképpen feloldhatatlanok. Ő maga is beszél a történettudomány életfilozófiai megalapozásában rejlő circulus vitiosus-ról: "Hogy mi az élet, azt a történelemnek kell megtanítania. A történelem pedig az életre van utalva." Mindjárt a módszer kezdőpontján circulus vitiosus-ba ütközik tehát. Ennél is fontosabb azonban, mert konkrétabb és tartalmibb, az, hogy az élményből kiindulva nem vezet ut a történettudományok megalapozásához. Dilthey-nek persze megvan az illúziója, hogy az élmény magában foglalja az objektív valóság minden kategóriáját, és csupán helyes módszerre /megértő pszichológiára, hermeneutikára/ van szükség ahhoz, hogy ki lehessen fejteni őket. Nem veszi észre, hogy az élmény ismeretelméletileg megelőzi ezeket a kategóriákat; a kategóriák határozzák meg az élményt és nem megfordítva. Amit ismeretelmélet<sup>lesz</sup> nem lát, arra rászorítja őt történelmi tudása, saját történelmi módszere, persze nem adekvát módon és nem teljesen. Annak az eljárásnak, hogy minden történelmi jelenséget élményekké, azaz szubjektív tudati tényekké old fel, szükségképpen határt szab az "objektív szellem", amelyet maga Dilthey a történelem középponti kategóriájának fog fel. A nehézséget, az antinómiát ő maga is világosan látja. Az objektív szellem problémájáról ezt mondja: "Felmerül mármost a kérdés, hogyan lehet visszavezetni egy személy élményére egy olyan összefüggést, amely nem mint ilyen születik meg valakinek a fejében, amely tehát sem közvetlenül, sem



közvetve nem tekinthető élménynek, és hogyan állhat össze a történelemben a személy kifejezéseiből és kijelentéseiből ismét egy összefüggéssé. Ez előfeltételezi, hogy létrehozhatók logikai szubjektumok, amelyek nem pszichológiaiak... A lelket keressük..., de vajon milyen úton találhatunk lelket ott, ahol nincs egyéni lélek?" Dilthey tehát igen világosan látja a nehézséget, még ha nem ismeri is fel a nehézség ismeretelméleti gyökereit. Éppen ezért azt sem látja, hogy a nehézség megoldásához egész új pszichológiai tudományát, egész <sup>új</sup> történelmi alapvetését fel kellene adnia.

Ráadásul a modern relativizmus Dilthey-féle szempontjai, a pszichológiai-antropológiai és a történelmi szempont szintén antinomikusan keresztezik egymást, megszüntethetetlen ellentmondásba kerülnek. A szellemtudományok Dilthey-féle pszichológiai-antropológiai megalapozása természetesen arra törekszik, hogy konstansnak, történelem fölöttinek fogadja el az általa felfedezett alaptényeket; végtére egy nem-dialektikus módszer alapján csak így lehet antropológiailag-pszichológiailag megalapozni a szellemtudományt. /Nem csak Dilthey képviseli ezt az álláspontot. Az imperializmus korszakának egész fajelmélete szintén azon alapszik, hogy a faj lényegébe beleköltének valamiféle állandóságot, azaz a faj maga elfajulhat ugyan, de elvileg képtelen arra, hogy minőségileg mássá váljék./ Dilthey szintén mindig szembetalálja magát ezzel a problémával és a legkülönbébb, legellentmondásosabb válaszokat adja rá. Egyfelől azt mondja például: "Az ember természete mindig ugyanaz." Másfelől, a XVII--XVIII. század "természetes rendszerének" elemzése kapcsán, tehát a felvilágosodás történelemfelfogásával vitázva azt mondja:



"Az ember-típus szétolvad a történelem folyamatában." És Dilthey azt is tudja, hogy erre a kérdésre nem képes válaszolni. Azt mondja, hogy "egyelőre semmilyen választ nem tudunk adni arra a kérdésre, vajon az embereket a különböző korokban, a mozgatóókok erejének vonatkozásában bizonyos határok között egyenlőnek lehet-e tekinteni". Ezzel a szellem-tudományok egész pszichológiai-antropológiai megalapozásának az értéke válik problematikusná. Minthogy azonban a Dilthey-féle filozófiának éppen az a lényege, hogy minden történelmi és társadalmi jelenséget az élményből magyaráz, az egész alapkoncepció illuzórikussá válik.

Dilthey-nek mindössze sikerült lejártnia és felbomlasztania a pozitivizmus kauzális pszichológiáját, és helyettesíteni ~~azt~~ a lelki jelenségek lényegében nem-<sup>ant</sup>kauzális, sőt antikauzális "morfológiájával", amely azután döntő jelentőségű lett az egész későbbi fejlődés életfilozófiai relativizmusa számára. Igaz ugyan, hogy a "leiró" pszichológia és az intuitív módszer, amelyet használ, mint láttuk, fölöttébb elmosódott és ellentmondásos valami, de éppen ez a sajátossága biztosított számára tartós utóhatást. Létrejön egyfajta morfológiai tendencia, amelyben a morfológia eredeti módszertani-tudományos értelme mindinkább elhomályosul, amelyben a morfológia inkább csillogó jelszó, mintsem jellegzetes módszer.

Mivel azonban az imperializmus korszakának a világnézet iránti általános szükségletei, amelyek a külső és belső konfliktusok fokozódó éleződéséből fakadnak, mindinkább arra kényszerítik a filozófiát, hogy túllépjen a merev ujkantianizmus elvont és tartalomszegény formalizmusán, hogy a problémákat konkrét-tartalmi szemszögből közelítse, ezért éppen-



séggel az effajta többértelmű "módszer" felel meg leginkább a ~~Kierkegaard~~ <sup>Pillanet</sup> követelményeinek. A Dilthey-féle "leiró" pszichológiával párhuzamosan, ugyanabból a történelmi forrásból, de tőle függetlenül jön létre Husserl - Dilthey-ével sok mindenben rokon - fenomenológiája. Dilthey azonnyomban mint "korszakalkotót" köszönti a fenomenológiát. Maga Husserl egyelőre tisztán formális logikai problémák leiró tárgyalására szorítkozik. Legbefolyásosabb tanítványai azonban /Sche-ler, Heidegger/, mint később részletesen látni fogjuk, Dilthey hatására túllépnek ezen a problémakörön és arra törekednek, akárcsak Dilthey, hogy ezen az alapon egyetemes filozófiai módszert teremtsenek.

Dilthey egész gondolkodását meghatározza az a szükséglet, amelynek egy olyan konkrét és tartalmas világnézet a tárgya, amely a kor eseményeire hasonló hatást képes gyakorolni, mint a filozófia a maga elmúlt nagy korszakaiban. /Már említettük egyik erre utaló, programadó kijelentését./ Másrészt Dilthey érzi, hogy a régi filozófiák eredeti formájukban nem képesek a jelenben betölteni ezt a szerepet. Filozófiatörténeti vizsgálódásai, amelyek a kultúra általános történetével állnak összefüggésben, életművének terjedelmében nagyobb és maradandóbb részét alkotják ugyan, de nem jelentenek öncélt a számára. Amint hogy a megértést és a hermeneutikát azért bon-  
takoztatja ki az élményből, hogy végül egy világnézetet kapjon, éppígy a filozófia problémáinak történeti tárgyalása is csupán előjátéka egy modern világnézet kifejtésének.

Dilthey történelmi kezdeményezései fontosak és nagyhatásúak. Nietzsche és Eduard von Hartmann mellett ő is egyike volt az elsőnek, akik harcot indítottak a nagyszabású, racionalista, természettudományra orientált filozófia Descartes-tal



kezdődő vonulata ellen. Schleiermacher-életrajzával, Novalis-ról, Hölderlinről stb. írt munkáival ő is egyike azoknak, akik az imperializmus korszakában a romantika reneszánszát kezdeményezték; azzal, hogy felfedezte és jegyzetekkel látta el a fiatal Hegel kéziratait, döntően hozzájárult a hegeli filozófia háboru utáni életfilozófiai értelmezéséhez; Goethe-tanulmánya megnyitja Goethe életfilozófia értelmezésének sorát Simmelen és Gundolfon át egészen Klages-ig.

Látjuk tehát, a kezdeményezés jelentős és történelmileg fontos. A világnézeti eredmény mindazonáltal igen szegényes. Dilthey valamennyi történeti kutatásának az volt az alapgondolata, hogy bemutassa az európai kultúra fejlődését, amelynek során a filozófia, a vallás és a költészet területén felmerülnek az emberiség nagy problémái /itt kell megemlítenünk, hogy Dilthey egyike azoknak, akik a filozófia problémátörténetét immár nem korlátozzák a filozófia akadémiai-hivatalos képviselőire/, amelynek során a filozófia történelmi szükségszerűséggel megszabadult vallási kötöttségeitől, a XVII—XVIII. században felépítette a tudományok "természetes rendszerét", amelynek során ezt a rendszert felváltotta és túlhaladta a klasszikus német filozófia, és amelynek során szükségképpen kudarcot vallottak a filozófia metafizikus törekvései. Mindezt Dilthey azért fejti ki, hogy immár e fejlődés történeti tudatának az alapján teremtsen helyet az új életfilozófiának, annak a filozófiának, amely kritikailag értékesíti a múlt minden tapasztalatát és felépít, igazol egy új világnézetet.

Itt azonban újból előtérbe kerül az intuicionizmus mély ellentmondásossága. Ismét azt látjuk, hogy Dilthey egy

valódi és történelmileg jogosult kérdésre teljesen hamis, önmagát és az egész későbbi fejlődést tévuttra vezető választ ad. Azt mondja: "A világnézetek nem a gondolkodás termékei. Nem a megismerésre irányuló puszta akaratból jönnek létre. A valóság felfogása fontos mozzanat a világnézet kialakításában, de mégis csak az egyik mozzanat." Dilthey valódi kérdést tesz fel. Azt tudniillik, hogy milyen széles, a filozófia szűk területét meghaladó alapokon jön létre az emberek társadalmi létéből valamely világnézet, de a helyes kérdést azonnyomban hamis szubjektivizmusba fordítja, amennyiben lét és tudat objektív ellentétét szubjektív, intuíció és ész ellentétévé változtatja, és kijelenti: "minden igazi világnézet intuíció, mely abból keletkezik, hogy az ember benne van az életben". A valóságos életből ismét sápatag élmény lesz. Ezzel egyszer s mind megszűnik létezni a világnézet tudományossága, a világnézet<sup>tudományos</sup> megalapozásának módszertani értéke. A tudományosság szerepe tehát Dilthey filozófiájában arra korlátozódik, hogy elvezessen a világnézet küszöbére és ott megszűnjön. Ezzel azonban Dilthey tudatos szándékai ellenére az irracionalista önkénynek teremt helyet a világnézet kérdéseiben.


Az a megoldás, amelyet maga Dilthey talál, a tiszta relativizmus irányába mutat. A relativizmus szempontjából meszezható következményei is vannak. Az eddigiek alapján világos, hogy Dilthey nem volt képes valamilyen módszertanilag és tartalmilag világosan körvonalazott világnézet mellett dönteni. Törekvéseinek egyetlen eredménye, hogy létrehozza a világnézetek pszichológiai és történeti tipustanát. A történelemben három ilyen nagy alapvető típus<sup>át</sup> fedez fel: a naturalizmust



/ezen Dilthey a materializmust érti, amely az ő - téves - nézete szerint történetileg szükségszerűen átmegy a pozitívizmusba/, a szabadság idealizmusát /a szubjektív idealizmust/ és az objektív idealizmust. Pszichológiai szempontból ezt a három típust az értelemre, illetve az önkényre és az érzésre vezeti vissza. Módszertani és történeti fejtegetései során Dilthey feltárja minden egyes típus szükségszerű egyoldaluságát és korlátozottságát. Mindazonáltal azt hiszi, hogy ezek a korlátok a filozófia eddigi formájából, az értelmén alapuló filozófiából következnek: "Az ellentmondások tehát abból adódnak, hogy a tudományos tudatban az objektív világképek önállósulnak. Ez az önállósulás az, amely egy rendszert metafizikává tesz." És Dilthey-ben él az <sup>az</sup> illúzió, hogy az ellentmondások megszüntethetők, ha gátat vetnek a szisztematikus megformálás, a metafizika eme tendenciájának. Mert úgy véli: "A tárgyi felfogás szférájában a világnézetek mindegyike tartalmazza a világ megismerésének, az élet méltatásának és a cselekvés elveinek valamiféle kapcsolatát." Vagyis bizonyos szempontból a típusok mindegyike ~~az~~ objektív és szubjektív világ egészét reprezentálja. Amikor a típusok pszichológiai gyökereit visszavezeti az értelemre, az érzésre és az akaratra, Dilthey arról álmodik, hogy a filozófiai típusok között is megvalósítható olyan harmónia, amilyen az emberben is létrejöhet ugyanezek között a pszichikai erők között. Mindez azonban csupán álom marad, amely Dilthey életművében néhány homályos utalásra szorítkozik. Mert miután az értelmet, az akaratot és az érzést történelmileg önállóan működő entitásokká hiposztazálja, nem teheti meg, hogy <sup>az</sup> megálmodott harmónia megvalósítása kedvéért ismét pszichológiai tényezőkké változtassa vissza őket. Mint tudomá-

nyos filozófus és mint történész, Dilthey csupán megállapíthatja, hogy a relativizmus teljes, hogy a világnézetek szüntelenül harcban állnak egymással és ebben a harcban legfőljebb bizonyos kiválasztódás megy végbe, de döntés nem születik: a filozófia "nagy típusai önhatalmulag, bizonyíthatatlanul és elpusztíthatatlanul állnak fenn egymás mellett".

Dilthey életműve ily módon rezignált, kétségbeesett kicsengést kap. Életének végén nyíltan beszél arról, hogy olykor mélységesen irigylí a Rousseau- vagy Carlyle-tipusu személyiségeket, akik tudományos fenntartásoktól mentesen nyíltan ki merték mondani meggyőződéseiket. És barátjára, York grófra emlékezve hozzáteszi: "Nem meddő szkepticizmus-e vajon saját történelmi nézőpontom, ha egy ilyen élethez mérem?" Ennek ellenére itt is hitet tesz a tudományosságról vallott álláspontja mellett, amely tehetetlen a világnézeti törekvésekkel szemben: "ekkor feltámad bennem az akaratom, hogy még az üdvösséget sem akarom elérni oly hit által, amely nem áll helyt a gondolkodás előtt".

Ebből a szempontból tehát Dilthey nagymértékben különbözik azoktól a gondolkodóktól, akik később az ő törekvéseit továbbvitték és kiépitették. Persze ez a rezignáció Dilthey-nél sem mentes az illúzióktól:  :  
"A történelmi relativizmus kése, amely szétvágott minden metafizikát és vallást, meg kell hozza a gyógyulást is. Csupán alaposaknak kell lennünk. Magát a filozófiát kell megtennünk a filozófia tárgyának." Dilthey-nek ez az illúziója nemcsak módszertani szempontból illúzió, hanem a történelmi valóság vonatkozásában is: akik a Dilthey-törte utakon haladtak tovább, megőrizték ugyan szélsőséges relativizmusát, sőt a vég-



letekig vitték, ugyanakkor azonban az önkényes mítoszok sivár képzeletvilágát bontották ki belőle.

2.

Simmel és a háboru előtti <sup>kor</sup> ~~idő~~ életfilozófiája

Dilthey-t egész beállítottsága és műveltsége az imperializmus előtti korhoz kötötte; nagyon jól megérezte ennek a kornak a problémáit és belenőtt ebbe a problémakörbe. A huszonöt évvel fiatalabb Georg Simmelben összehasonlíthatatlanul pregnánsabban és közvetlenebbül összpontosulnak a háboru előtti imperializmus szellemi tendenciái: ő valóban az új korszak gyermeke és képviselője.

Természetesen az ő filozófiai kiindulópontja, akárcsak Dilthey-é is, Kant és a pozitivizmus. Simmelnél azonban egy előrehaladottabb kor pozitivizmusáról van szó, nem Comte-ról, Taine-ről vagy Buckle-ről, miként Dilthey-nél. Simmelre nagyon erősen hatott Nietzsche, ő a történelmi materializmus filozófiai és társadalmi következményei elleni harcban lett naggyá, gondolkodása kezdettől fogva önkéntelenül párhuzamosan halad az angol-amerikai pragmatizmussal és közeli rokonságba kerül a bergsoni <sup>(törekvéssel)</sup> ~~tendenciákkal~~. Kantianizmusának is más, modern árnyalata van: határozottan szubjektivista; a külvilág objektív realitása neki már egyáltalán nem okoz problémát.

Ellenkezőleg: ismeretelméletének fő törekvése határozott harc a létező valóság leképezésének, gondolati visszaadásának minden fajtája ellen. A történelmi megismerésről azt mondja például, hogy "nem pusztá reprodukció, hanem egyfajta szellemi aktivitás, amely anyagából...olyasmit csinál, ami



magábanvalóan még nem volt". Simmelnél világosan nyomonkövethető, hogy az alapvetően idealista beállítottság, a formális logika uralma hogyan vezeti el szükségszerűen az életfilozófiai szubjektivizmushoz azt, aki észreveszi a mechanikus leképezési elmélet korlátait. Simmel már nem ismer el semmiféle igazi tárgyi világot, csupán a valósággal szembeni eleven magatartásmód különböző formáit /megismerés, művészet, vallás, erotika stb./, amelyek mindenkor létrehozzák saját tárgyi világukat: "Bizonyos alapvető lelki erők és impulzusok hatékonnyá válása azt jelenti, hogy tárgyat teremtenek önmaguknak. A szeretet, a művészet, a vallás eme funkcióinak a tárgya csak annyi jelentést hordoz, amennyit maguk ezek a funkciók. E funkciók mindegyike csak beállítja tárgyát saját világába, s ezáltal teremti meg mint a maga tárgyát. Ezért teljesen mindegy, hogy azok a tartalmak, amelyek ebben a különös formában összetalálkoznak, egyébként léteznek-e vagy sem..." Simmelnek ez az ismeretelméleti álláspontja feltűnően hasonlít ahhoz az esztétikai érveléshez, amelyet a háboru előtti imperializmus korában alkalmaztak a naturalizmus leküzdésére; ismeretelmélete egyébként is nagyon erősen vonzódik kora esztétikájához.

Ebből a simmeli álláspontból még határozottabb relativizmus következik, mint amilyen Dilthey-é volt. Filozófiája kapcsán gyakran hangzik el: Simmel utja a pozitivizmustól a metafizikához vezet, azaz a relativizmus leküzdéséhez. Ez a felfogás helytelen: igaz ugyan, hogy Simmel keresztülmegy bizonyosfajta fejlődésen, hiszen azok az életfilozófiai tendenciák, amelyek rejtve mindig jelen voltak gondolkodásában, egyre tudatosabban a középpontba kerülnek. Csakhogy relati-



vizmosa ezzel nem gyengül, inkább erősödik. Jellemző az életfilozófiára, mint az imperializmus korszakának fő tendenciájára, hogy a relativista gondolatmenetek közép-pontjában mindig a tudományosság lebecsülése áll, valamint az, hogy teret engednek a hitnek, a meghatározott tárgy nélküli szubjektív vallásosságnak, amely éppen ezt a relativista szkepszist használja fegyveréül. Az itt következő hosszabb idézet Simmel egyik utolsó művéből való, és azt mutatja, hogy fejlődésének késői szakaszában milyen pregnánsan mutatkozott meg ez a szélsőségesen relativista tendencia:

"...tudásunk egyre tágabb körű és beláthatatlanabb haladásának hangsúlyozásával szemben mégsem volna szabad figyelmen kívül hagyni, hogy mintegy a másik oldalon ennyi meg ennyi 'biztosnak' vélt tudásunk bizonytalansággá és belátott tévedéssé süllyed le. Mennyi mindent 'tudott' a középkori ember, mennyi mindent tudott a XVIII. század felvilágosult gondolkodója vagy a XIX. század materialista természetkutatója, ami számunkra immár vagy teljesen elintézett vagy legalábbis merőben kétséges! Mennyi minden, ma kétségtelen 'ismeret' jut előbb vagy utóbb hasonló sorsra! Az ember egész lelki és gyakorlati beállítottsága arra irányul, hogy - bizonyos fenntartással szólva - csupán azt fogja fel a környező világból, ami meggyőződéseinek megfelel, miközben, későbbi korok számára teljességgel érthetetlenül, egyszerűen észrevétlenül hagy mégoly vaskos elleninstanciákat. Az asztrológia és a csodatételek, a boszorkányság és a közvetlen ima-meghallgatás mellett nem kevésbé 'tényleges' meggyőző' bizonyítékokat hoztak fel, mint most, az általános természettör-



vények érvényessége mellett, és én korántsem tartom kizárt-  
nak, hogy későbbi évszázadok vagy évezredek, amelyek saját  
visszavetített individualitásukban ismerik fel minden egye-  
di jelenség magvát és lényegét, nem kevésbé fogják baboná-  
nak tartani az efféle általánosságokat, mint mi az emli-  
tett hitágazatokat. Ha egyszer lemondunk az 'abszolút igaz'  
eszméjéről, amely ugyszintén csupán történeti képződmény,  
akkor arra a paradox gondolatra juthatunk, hogy a megismerés  
feltartóztathatatlan folyamatában az éppen elfogadott igaz-  
ság mértéke éppcsak kiegyenliti az elvetett tévedések mér-  
tékét, hogy, akár egy sohasem álló vonatban épp annyi 'igaz'  
<sup>ismeret</sup> száll fel az első lépcsőn, ahány 'tévedést' a hátsó lép-  
csőn kihajítottak." Simmelnek ezeket a fejtegetéseit azért  
idéztük ilyen részletesen, hogy világosan megmutassuk az  
életfilozófiai relativizmus pártosságát. Nem valamiféle  
szélsőséges szkepticizmusról van itt szó, amelynek bizonyos  
körülmények között, mint valami reakciós, megmerevedett kul-  
turát bomlasztó tendenciának haladó funkciója lehet /mint pél-  
dával a középkori nominalizmusnak vagy Montaigne, Bayle stb.  
szkepticizmusának/. A modern relativista szkepticizmus ép-  
penséggel az objektív tudományos megismerést ássa alá és  
uttörőinek szándékától függetlenül a legsivárabb reakciós  
obskurantizmus, az imperialista dekadencia nihilista miszti-  
kájának csinál helyet. És ez a fejlődés olyan gyors, hogy a  
mai olvasó számára komikusnak tűnhet a simmeli távlat, amely  
szerint az általános törvényszerűség évszázadok vagy évezredek  
mulva tűnhet majd babonának; mert tudja: Simmel halálának évé-  
ben jelenik meg Spengler könyve, amely arra vállalkozik, hogy  
megvalósítsa az életfilozófiának ezt a távlatát.



A hit, a vallásosság és a vallás problémája már Dilthey-t is erősen foglalkoztatta. És Dilthey is a valósággal szemben tanúsított emberi magatartás örök típusát látja a vallásban; ő is érzi azonban, hogy a történelmi vallások, a történelmileg ránkmaradt istenképzetek elveszítették jelentőségüket a jelenkor embere számára. /Ebből táplálkozik Schleiermacher iránti rokonszenve, aki ifjukorában előtérbe állította a vallásos bensőségnek ezt az elsődlegességét./ Simmel Dilthey-nél határozottabban kiáll amellett, hogy a történelmi vallásoknak, a metafizika régi típusainak össze kell omlani. De a schleiermacheri befeléfordulás az ő számára nem elég radikális. Simmel olyan öntörvényű függetlenséget akar kivívni a vallás és a metafizika számára, amilyent a *l'art pour l'art* irányzat vivott ki a művészetben. Ezért mondja a metafizikáról: "Világképe olyan kategóriákhoz igazodik, amelyeknek semmi közük az empirikus tudás kategóriáihoz: a világ metafizikai értelmezése túl van igazságon és tévedésen, amelyek csak arról döntenek, ami realizisztikus és egzakt."

Eszerint az emberi magatartás különböző formái önállóan állnak egymás mellett, önálló világokat alkotnak, amelyek éppoly kevésbé mondanak ellent egymásnak, mint mondjuk valamely esemény drámai megformálása az epikus megformálásnak. "A vallási élet", mondja Simmel, "még egyszer megteremti a világot, az egész létezészt jelenti valamilyen különleges hangnemben, úgyhogy ezt a létezészt, tiszta eszméje szerint, más kategóriák szerint felépített világképek egyáltalán nem keresztezhetik, nem mondhatnak neki ellent..." A vallásnak ez a felfogása nemcsak a simmeli ismeretelmélet következetes alkalmazása erre a területre, hanem egyuttal kora vallási helyzetének felfogásá-



ból fakad. Simmel látja, hogy a jelenkor embere megszabadult a meghatározott vallásoktól, de ugyanakkor azok a szükségletek, amelyeket eddig vallásos beteljesülés elégített ki, továbbra is fennállnak és érvényesülni akarnak. Ezért Simmel új, tartalommentes, a konkrét istenképzettől független vallásfelfogása a vallásos létre, "magának az egész eleven életnek az egyik formájára" támaszkodik. E forma felismerése révén a mai ember előtt feldereng a lehetőség, "hogy a vallás az ő szubsztancialitásából, transzcendens tartalmakhoz való kötöttségéből valamilyen funkcióvá, magának az életnek és az élet minden tartalmának egyfajta formájává fejlődik vissza vagy fejlődik tovább". Az életfilozófiai nihilizmus lesz tehát a vallásosság korszerű formájának alapja.

Itt világosan látható Simmelnek az a törekvése, hogy az imperializmus korszakának szélsőséges relativizmusából ~~valamilyen~~ világnézetet teremtsen, hogy a modern agnoszticizmust misztikus formában pozitívvá változtassa. Céljainak konkrét megvalósítása során még erőteljesebben megmutatkoznak az őt Dilthey-től elválasztó generációs különbségek. Dilthey-től még teljesen idegen a modern közgazdaságtan és szociológia; Simmel első korszakának ezek állnak a középpontjában és mindig hatnak rá. A megoldásra váró feladat immár a kapitalista kultúra, az imperializmus problematikájának világnézeti-leg pozitív értelmezése. Ezért Simmel nem ignorálja a történelmi materializmust. Igen vulgáris és felszínes harcot folytat materializmusa, valamint konkrét történeti-társadalmi következtetései ellen, de kísérletet tesz rá, hogy <sup>értelmezze</sup> azokat a tényeket, amelyeket ennek a módszernek az alapján rögzítettek, és amelyek az értelmiség pszichológiájában bizonyos szerepet



játszanak, mint antikapitalista, kulturkritikai törekvések, <sup>de</sup> hogy ~~ezeket a tényeket újraértelmezze~~, beillesse őket az életfilozófia idealista felfogásába, és kibékítse őket a konvencionális imperialista történelemelméletekkel. Eljárását módszertanilag lényegében "elmélyítésnek" fogja fel: mint valami általános filozófiai, "kozmosz" összefüggés megjelenési formáját állítja be a konkrét társadalmi összefüggést, amely ily módon mind konkrét tartalmát, mind forradalmi <sup>élet</sup> elveszíti. "A pénz filozófiája" című művének bevezetésében Simmel így fogalmazza meg a feladatot: "Egy emeletet kell építeni a történelmi materializmus alá, olyképpen, hogy a gazdasági élet bevonása a szellemi kultúra okaiba, megtartsa magyarázó értékét, de magukat ezeket a gazdasági formákat úgy ismerjük meg, mint pszichológiai, sőt metafizikai előfeltételek mélyebb értékeléseinek és áramlatainak eredményét."

Igy jön létre Simmelnél egy széles körű, eredményes és hatásos kulturfilozófia, amelynek az a feladata, hogy szociológiailag megragadja, majd pedig mélyebb filozófiai gondolatmenetekbe ~~be~~építse a jelenkor sajátos vonásait. Simmel gazdaságtana és szociológiája valóban korszerű: a lehető legfelszínesebben, legvulgárisabban és <sup>leg</sup>formálisabban értelmezi az imperialista kapitalizmusnak azokat a vonásait, amelyeket a mindennapi életben közvetlenül tapasztalunk. Nem véletlen, hogy Simmel számára, mint minden vulgáris közgazdász számára, a pénz a középponti gazdasági-társadalmi kategória.

Az egyes jelenségek konkrét elemzésében Simmel Schopenhauernek és Nietzschének a tanítványa. Ők ketten dolgozták ki - Nietzsche jóval hatásosabb formában, mint tanára - a fennálló



védelvezésének új filozófiai módszertanát. Míg az apologetika korábban a végső harmóniából indult ki, és a lét ellentmondásait és disszonanciáit úgy tekintette, mint a felszín, a tűnékeny, muló előtér jelenségeit, Schopenhauer és különösen Nietzsche újfajta apologetikájában a világ ellentmondásos-szétszabdalt lényege egyszer s mind ennek végső alapja. Schopenhauernál ebből fakad az a pesszimizmus, amelyben a világ szubsztanciájának értelmetlensége jelentéktelen semmiséggé fokozza le a jelenkornak /általában a társadalmi-történelmi világnak/ minden egyes diszharmóniáját. Itt értelmetlennek tűnik fel minden kísérlet, amely valóságos világunk megjavítására irányul. A fennállót a világegyetem értelmetlensége védelmezi. Nietzsche egyrészt valamilyen nagyszabású /történelmi/ mítosz szellemében továbbépíti ezt a pesszimizmust, Schopenhauert mítosszá /historizálja/. Másrészt ebből a pesszimista világalapból számára az következik, hogy quand même tevékenyen igenli a kapitalizmust, és mint /dekadenciát/, rabszolgamorált, elutasít minden forradalmiságot. Ezzel a fennálló világ közönséges és közvetlen apologetikáját kiszorítja egy bonyolultabb és közvetetettebb: *credo quia absurdum est* az uralkodó társadalmi renddel szemben.

Simmel, aki Schopenhauer és Nietzsche nyomdokain halad, sohasem próbálja egyszerűen tagadni kora kulturájának ellentmondásos és problematikus voltát, ahogyan ezt a vulgáris apologeták szokták. Nem vonja kétségbe a legvisszatasztóbb jelenségeket sem; azt sem, hogy az imperialista jelenkor kedvezőtlenül hat a kulturára. Ellenkezőleg: éppen ez az a pont, amelyet látszólag végigvisz, a problémát "el-



mélyíti", amennyiben ugyanis a kultúra konkrét gazdasági-társadalmi problematikáját úgy tünteti fel, mint a kultúra egyetemes "tragikumának" megjelenési módját. A "kultúra tragikuma" Simmel szerint a "léleknek" és a "szellemnek", a léleknek és a lélek termékeinek, objektivációinak ellentétén nyugszik.

A kultúra, az objektív szellem ~~Dilthey~~ Dilthey-nél is úgy jelent meg, mint az élmény meghaladása; megmutatkozott benne a pszichológiai módszer ellentmondásos és korlátolt volta, és az egész, mint a filozófiai módszertan objektív antinómiája jelent meg. Simmel ezt az antinómiát állítja határozottan a középpontba. Benne jelenik meg új, konkrétabb formában az életfilozófia középponti problémája, a merevnek és az élőnek az ellentéte. Simmel azt mondja: "Mindenben, ami a szellem terméke, ami objektíve lezárt, amit az élet továbbhaladó folyamata mint eredményt kivetett magából, van valami merev, valami idő előtt kész ezzel a közvetlen, élő, teremtő realitással szemben. Az élet ezzel zsákutcába jutott...mármint azonban különös, hogy ez a voltaképpen szegényes dolog, amelyben egyáltalán nincs hely a szubjektív élet egész gazdagsága számára, másrészt mégis maga a tökéletesség..."

Az objektív szellemnek tehát megvan a saját logikája. Képződményei ugyan az egyének legsajátabb és legbensőbb spontaneitásából jönnek létre, de ha egyszer létrejöttek, saját utjukat járják. Ilyenfajta képződmények Simmel szerint a kapitalista munkamegosztás és mindenekelőtt a pénz. "Az a 'fétisjelleg', amelyet Marx az árutermelés korszakában a gazdasági objektumoknak tulajdonít, csupán sajátosan módosított esete kultúr tartalmaink eme általános sorsának." A történelmi ma-



terializmus "elmélyítése" tehát abban áll, hogy eredményeit alárendeli az életfilozófiai sémának, amely ebben az esetben úgy jelenik meg, mint szubjektivitás és kulturális képződmények, lélek és szellem közötti feloldhatatlan ellentétesség. Simmel szerint ez az ellentétesség a kultúra tulajdonképpeni tragédiája.

Mindebből világosan kiderül Simmel fő törekvése: az imperialista korszaknak az egyén /különösen a kultúrával összekötött értelmiségi/ helyzete szempontjából sajátos vonásait általában a kultúra "örök" tragikumává akarja fölfujni. Ennek az "elmélyítésnek" nagyon sokféle, de mégis egyfelé mutató következménye van. Mindenekelőtt eltereli a figyelmet a konkrét gazdasági helyzetről, a konkrét társadalmi-történelmi okokról. A közgazdaságtan és a szociológia nagy teret kapnak ugyan, de elveszítik önállóságukat vagy éppen elsőbbségüket; inkább olyan felszínes dolgoknak látszanak, amelyen a mélybe nézni képes embernek feltétlenül tul kell lépnie. Rendkívül jellemző például, hogy Simmel Goethénél és Nietzschénél egyaránt <sup>A</sup> és egyaránt igazságtalanul <sup>B</sup> kiemeli, hogy teljesen távoláll tőlük minden társadalmi probléma.

Az értelmiség kapitalizmus <sup>C</sup>ellenes elégedetlensége ennek a filozófiai általánosításnak a jóvoltából önelégültségé, magakelletéssé, tetszelgőssé fajult. Miután Simmel feltárta a pénz kultúrájának minden, számára látható problematikáját, éppen ebben találja meg azt, ami igenlésre méltó. "Az élet tárgyi tartalma", fejti ki, "egyre tárgyibb és személytelenebb lesz, hogy el nem dologiasítható maradéka annál személyesebb, az én-nek annál vitathatatlanabb sajátja legyen." /Ily módon a pénz kedvezően hat a "tisztá bensőiségre"; a pénz



egyenesen úgy jelenik meg, mint "a bensőség ajtónállója, amely védi a bensőség legsajátabb kibontakozását". A "kultura tragikuma" ezen a ponton mint az élősködő imperializmus filozófiája lepleződik le. /Simmel kulturkritikája nagy hatást tett és számos követőre talált. Itt csupán Walther Rathenau utalunk./

Ugyanezt a célt szolgálja Simmelnek az életfilozófia szellemében átdolgozott kantianizmusa. Kantot mindenekelőtt azért kell átdolgozni, hogy mint történelmileg túlhaladottat, kioperálja belőle a polgári forradalmiság minden elemét. A kanti morál, a "lényegileg egynemű egyének szabadsága" Simmel számára csupán a mechanikus-értelemszerű világfogalom pusztá korrelátuma, amely ezzel a fogalommal együtt elavult. Goethe, Schleiermacher és a romantika meghozta az egyén "egediségének" az etikáját, és ezzel teljesen kiiktatta a kanti egyenlőségesszmét. Simmel másik törekvését, az a priori-ról szóló kanti tanítás teljesen szubjektív átértelmezését, már érintettük. Simmelnél különféle a priori világok állnak egymás mellett. A filozófia pedig bizonyos tekintetben ennek az egymásmellettségnek a genre-elmélete. A dilthey-i tipustan relativizmusa itt még tovább fokozódik.

Simmel az életet mint végső egységet állítja szembe ezzel a számtalan önálló világgá való szétszabdaltsággal. "Ugy helyezkedem bele az élet fogalmába, miként a középpontba. Innen vezet az út egyrészt a lélekhez és az énhez, másrészt az eszméhez, a mindenséghez, az abszolútumhoz. Ugy látszik, az élet az a legvégső objektivitás, amely<sup>hez</sup> mint lelki szubjektumok közvetlenül eljuthatunk, azaz a szubjektum legtágabb és leg-



szilárdabb tárgyasulása. Az élet állit bennünket középre, én és eszme, szubjektum és objektum, személy és mindenség közé."

Ezzel az élet lehántott magáról minden kapcsolatot a tudományos biológiával és immár tisztán mitikus fogalommal lett. Az életfilozófia újabb lépést tett a tudományellenesség útján. Simmel persze - éppugy, mint Dilthey, csak fokozott formában - mégcsak a tudomány átépítésére törekszik; amikor a törvény és a kauzalitás ellen küzd, még arra törekszik, hogy kidolgozza az individuális kauzalitásnak valamiféle ismeretelméleti fogalmát, de az irracionalista-tudományellenes tendencia nála mégis sokkal erősebb, mint Dilthey-nél: "Mindazt, amit bizonyítani tudunk, cáfolni is tudunk. Cáfolhatatlan csak az, ami bizonyíthatatlan."

Az élet középponti helye Simmel filozófiájában újfajta "elmélyítését" jelenti a kultúra simmeli antinómiájának. Im már nemcsak arról az általános ellentétéről van szó, hogy az élet áramlik, a szellem pedig határt szab ennek az áramlásnak, hanem mindkét elvet bele kell vinni az élő énbe: "Nem vagyunk kettévágva határtalan léletté és körülhatárolt formává, nem részben a folytonosságban, részben az individualitásban élünk, amelyek kölcsönösen megszüntetik egymást", hanem ez a két elv magában az énben küzd egymással. Az élet ellentmondása, "hogy csakis formákká rendeződhet, és mégsem rendeződhet formákká", nem más, mint minden énnel az alapproblémája. Ezért az élet alapvető jellemzője Simmelnél: "önmaga transzcendálása". Az élet, minden élet egyszer s mind "több-élet" és "több mint élet".

Ennélfogva a kultúra tragédiája csupán annak a végső



ellentmondásosságnak a megjelenési formája, amely magát az életet jellemzi. ~~Amint~~ <sup>hogy</sup> azonban Simmel már a társadalmi és kulturális tragikum ábrázolásában is csupán a tragikus konfliktusig jutott el, amelynek azonban békés, parazita fordulatot adott, ugyanígy tesz az élet végső filozófiai ellentmondásosságának a problémájával. Hagyatékának <sup>a</sup> bizalmas feljegyzései közül hallgassuk most meg Simmel végső életbölcseességét: "A mélyebb ember számára végül is csak egyetlen lehetőség van az élet elviselésére: bizonyos mértékű felületesség. Mert ha az ellentétes, kibékíthetetlen impulzusokat, kötelességeket, törekvéseket és vágyódásokat mind oly mélyen végiggondolná, oly feltétlenül átérezné, ahogyan természetünk és természet<sup>ük</sup> megköveteli, akkor szét kellene robbania, meg kellene őrülnie, el kellene menekülnie az élettől. A lét, az akarat és a vágy vonalai bizonyos mélységhatáron túl oly radikálisan és erőszakosan ütköznek egymással, hogy szét kellene tépniök bennünket. Csakha nem engedjük leszállni őket ama határ alá, tudjuk annyira szétválasztani őket, hogy az élet lehetséges legyen." A Schopenhauer-, Nietzsche-féle <sup>közvetett</sup> ~~V~~apologetika, amely úgy védelmezi a kapitalista rendszert, hogy elismeri és hangsúlyozza rossz oldalait, itt egyértelműen csődöt mond. Simmel elég éleslátó ahhoz, hogy elismerje az ellentmondások kibékíthetlenségét. De egyszer s mind tulságosan is gyermeke elősködő korának ahhoz, hogysem tragikusan belepusztulna az ellentmondások megoldhatatlanságába. Ellenkezőleg, életfilozófiájának ezoterikus morálja tudatos kitérés a végső következtetések elől; <sup>a</sup> Azok ezoterikus-kibékítő letompítása. Ez az életfilozófiai alapon



követelt felületesség lelki komfortot teremt a relativizmus nihilista önpusztításában. Nem más ez, mint a Dilthey-féle rezignáció, csak épp magasabb fokon, még oldottabb, még szkeptikusabb és bárha ez az utóbbi talán nem teljesen tudatos is: ~~de~~ ~~de~~ cinikusabb-nihilistább formában.

## II. Az életfilozófia a weimari köztársaságban

### Válság a háboruban és a háboru után

Az első imperialista háboru kitörésével megszakad az életfilozófia fejlődési vonala. A hadüzenet napján ugyszólván az egész szellemi Németország "áttanult": elnémultak az életfilozófia rezignált-kontemplatív hangjai /akárcsak az egész hivatalos és nem-hivatalos filozófia/; az imperialista ~~( )~~ agressziónak, a vilmosi Németország világhódító céljainak támogatására létrejött egyfajta publicista filozófia.

Magától értetődik, hogy ebből az általános fordulattól az életfilozófia is kivette a részét. Bármily felszínesek is ezek a háborus termékek, bármennyire teljesen értéktelenek és semmitmondók is filozófiai szempontból, annál jelentősebbek, mert a német életfilozófia új korszakának kezdetét jelzik. Az élet a merevséggel, az élő a holttal szemben, mint a régi alapvető ellentét, magától értetődően <sup>ny</sup> fennmarad, de új, időszerű tartalommal telítődik. Most, a "német lényeg" az élő, amitől - ugymond - "meggyógyul a világ", és a más népek nemzeti sajátossága /mindenekelőtt a nyugati demokráciáé és kivált Angliáé/ a halott és a merev. Mindenekelőtt pedig új egyenlőségek és ellentétek jönnek létre: a háboru <sup>mint</sup> az élet és a béke



mint merevség és halál. E napi irodalom publicisztikai jel-  
szavai csakhamar feledésbe merülnek. A vesztes háboru vál-  
sága romjai alá temeti ezt az egész fecsegést. De ez a filo-  
zófiaiaig értéktelen napi irodalom mindazonáltal fontos elő-  
jele volt az életfilozófia második döntő fordulatának, a fa-  
sizmush<sup>4</sup> felé tett fordulatnak.

Ez a háborura uszító, agresszív-imperialista filozó-  
fiai publicisztika elméletileg alighanem semmitmondó. Pél-  
daként csupán Max Scheler háborus brosurájára utalunk, bár  
Scheler filozófiájával csak később fogunk foglalkozni. Ez a  
brosula a legnagyobb határozottsággal állítja előtérbe a hábo-  
ru "vitális gyökereit", amelyek magában az emberi természet-  
ben rejlenek, és ezzel kizárja a háboru mindenfajta közgazda-  
ságtani megközelítését. A háborura ilyen módon nietzschei-élet-  
filozófiai alapon mond igent. "Minden háboru igazi gyökere ab-  
ban van, hogy minden életben...bennelakozik...az erősödés, a  
növekedés, a kibontakozás tendenciája...mindaz, ami halott,  
am<sup>5</sup> mechanikus, csupán 'fenntartani' törekszik magát...miköz-  
ben az élet növekszik vagy hanyatlak."

Az életfilozófia<sup>következő</sup> háborus irodalma ~~naga~~ ugyyszólván nyom-  
talanul eltűnt. Ennek ellenére döntő fordulatot hozott az élet-  
filozófia fejlődésében. E fordulat nagyságát, legfontosabb mód-  
szertani és tartalmi következményeit világosan mutatja Oswald  
Spengler híres műve: "A Nyugat alkonya" /1918 és 1922/. Speng-  
ler műve tipikus terméke az első imperialista világháboru ko-  
rának, jóllehet az egész mű jellegére és hangvételére döntő ha-  
tást tesz először a vereség perspektívája, majd a ténylegesen  
bekövetkezett vereség. A német imperializmus első nagy válsá-  
ga döntő változást hoz az életfilozófia<sup>6</sup> fejlődésében. Spengler



művének azért volt mély és tartós hatása, mert ezt a fordulatot ő mondta ki a legradikálisabban; műve e korszak reprezentatív alkotása és egyszer s mind a filozófiai fasizmus valóságos és közvetlen előjátéka.

Spengler lényegesen alacsonyabb filozófiai színvonalon áll, mint az életfilozófia korábbi vezető képviselői. Széles körű hatása azonban alighanem ezzel a színvonalcsökkenéssel függ össze. Az életfilozófia új korszaka lényegében azt jelenti, hogy a tudományosság eddigi, részben csak félig tudatos, részben diplomatikusan leplezett lealacsonyítása, amely voltaképpen csak a fennmaradó, lényegében érintetlen szak tudományok mellett akar teret kivívni az életfilozófia intuitív-irracionalista világnézete számára, most nyílt támadásba megy át általában a tudomány szelleme ellen, és kétségbe vonja az ész illetékességét az emberiség fontos kérdéseinek adekvát tárgyalásában. Ezt a fordulatot lényegesen megkönnyítette tehát, hogy Spengler a filozófia egyetlen területén sem vitte többre, ~~mint valami~~ szellemes műkedvelő<sup>nél</sup>, hogy a filozófiai kérdések gondolati feldolgozása nála még csak meg sem közelíti Dilthey vagy Simmel színvonalát. Dilettantizmusa mindenesetre nem ártott nemzetközi méretekben is általános és széles körű hatásának. Ellenkezőleg, éppenséggel ebből a dilettantizmusból fakad aggálytalan-cinikus nyíltsága, a kritikátlan általánosításokban mutatott nemtörődöm bátorsága. Spengler éppen ebből a szempontból végtelenül felülmúlja hasonzorú kortársait /csupán Leopold Zieglerre és Hermann Graf Keyserlingre utalok/.

Spengler arra törekszik, hogy a történelemből egyetemes tudományt teremtsen. A történelmi relativizmus Dilthey-fé-

42  
nem  
hallom



le tendenciája, amelyet maga Dilthey - jóllehet hiábavalóan - folyton igyekezett leküzdeni, Spenglernél a koncepció nyíltan bevallott alapja lett. A háboru előtti kor újantánuasai /Simmel mellett elsősorban Windelband és Rickert/ a történettudomány számára sajátos filozófiai ismeretelméletet dolgoztak ki, hogy ily módon bizonyítsák a szellemtudománnyal való egyenranguságát. Spenglernél mindebből az lesz, hogy a szubjektivista-relativista módon megalapozott történeti kategóriák vitathatatlanul uralkodnak a matematika és a természettudomány felett.

Spengler ismeretelmélete tehát csupán eszköz arra, hogy diadalra juttassa ezt a szélsőséges történelmi relativizmust. Ez az ismeretelmélet felettébb primitív és cimszószerű. Nem tesz egyebet, mint a történelemre alkalmazza az élet és halál, az intuición és ész, az alak és törvény régi életfilozófiai ellentéteit: "Alaknak és törvénynek, egyenlőségnek és fogalomnak, szimbólumnak és formulának igen különböző a <sup>Szervuk.</sup>

A viszony, amely itt megjelenik, élet és halál, teremtés és rombolás viszonya. Az értelelem, a fogalom öl, amikor 'megismer'... a művész, az igazi történész szemléli, ahogyan valami létrejön." Könnyen észrevehetjük Spengler erőteljes igényezését, hogy a háború előtti idő történelmének módszertanából /Dilthey és Simmel mellett emlékezzünk Windelband "idio-grafikus" módszerére is/ durva vulgarizálás <sup>néven</sup> segítségével, népszerű jelszavakat (teremtsen) az életfilozófiai álláspont abszolút uralmának. A "zseniális szemlélet" dilthey-i módszeréből eközben már élesen tudományellenes, arosztokratikus ismeretelmélet lesz.

Spengler ismeretelmélete minden kauzális és törvényszerű



megismerést le akar fokozni: "Holt formák megértésének eszköze a matematikai törvény, élő formák megértésének eszköze az analógia." Mármost Spengler az analógiát mint a történelem középponti kategóriáját továbbépíti valamiféle egyetemes morfológia módszerévé, a történelem "szimbolikájává", "fiziognómiájává". Az új módszer Spengler által elismert előfutárai az életfilozófiai szellemben meghamisított Goethe és a hatékonyságában immár kiteljesedett Nietzsche. Hozzájön még egy csipetnyi Bergson, akit Spengler éppoly határozottan leegyszerűsít, mint Dilthey-t és Simmelt. Ok és okozat összefüggését, amelyet Spengler a "tér logikájának" nevezett, ki kell szorítania a történelemből a sorsösszefüggésnek: "az idő logikájának". Ezzel Spenglernek sikerült azonosítania az irracionalista életet és a történelmet: "Az élet az első és az utolsó, ~~és~~ az életnek nincs rendszere, nincs programja, nincs esze; önmagáért és önmaga által létezik és a mély rendet, amelyben megvalósítja magát, csupán szemlélni és érezni lehet - és később talán majd leírni..." Ezzel Spengler a történelmet egyetemes tudománynak nyilvánítja és egyszer s mind megtagad tőle minden tudományosságot: "A történelem tudományos vizsgálata végsősoron mindig ellentmondásos valami..."

~~Ez~~ <sup>Ebben</sup> a felszínes-önkényes ismeretelmélet, <sup>ben</sup> amelyben minden az élményre, az intuíciónak lyukad ki; <sup>mármost Spengler</sup> ~~az az út, amelyen~~ <sup>ennek segítségével</sup> ~~Spengler meg akarja valósítani~~ <sup>megferenteni</sup> a történelmi relativizmus vitathatatlan uralmát. Minden történelmi: ez Spenglernél annyit jelent, hogy minden történelmileg viszonylagos. A háború előtti német imperializmus módszertana /a kantianizmus keretében/ elismerte a természettörvények objektivitását és a természet-



tudományoknak mint valami nemzeti parkban külön helyet biztosított, Spengler ezzel szemben az egész természetismeretet "historizálni" akarja, vagyis alá akarja rendelni a történeti relativizmusnak. Igyekezetétől a legmerészebb paradoxonok sem rettentik vissza; hirtelen és széles körű hatását éppenséggel ennek a meghökkentésre irányuló technikának köszönheti. Spengler számára például a szám tisztán történeti kategória: "Szám önmagában nem létezik és nem is létezhet." Különböző számvilágok léteznek, mert különböző kultúrák léteznek. Van indiai, arab, ókori, nyugati szám-típus és mindegyik alapjában sajátos és egyedülálló, más-más világtörténet kifejezője...következésképpen többféle matematika létezik." Az objektivitás minden formájának ez a szélsőségesen következetes tagadása odáig megy, hogy a kauzalitásról képes kijelenteni, hogy az nem más, mint "nyugati, pontosabban barokk jelenség".

Egyáltalában, a történelemnek prioritása van a természettel szemben: "Ezért a történelem az eredeti, a természet pedig csak kései, csak az érett kultúrák embere számára megvalósítható világforma, nem pedig megfordítva, ahogyan a városi tudományos értelem előítéletének felfogásából következne." Vagyis az egész tudományos fizika nem más, mint a késői nyugati, fausti kultúra mítosza. Az atom, a fénysebesség, a gravitáció éppugy a fausti ember mitikus kategóriái, mint ahogy a viharszellemek, a mezei démonok a mágikus korszak kategóriái voltak. /Emlékezzünk Simmelnek a megismerés történeti relativitására vonatkozó kijelentéseire és látni fogjuk, hogy Spengler csupán levonja és népszerűsíti a háboru előtti imperialista fejlődés valamennyi következményét./ Ezeknek a meggon-



gondolásoknak az alapján<sup>1.</sup> tekinti<sup>4.</sup> Spengler<sup>2.</sup> a kulturát.<sup>5.</sup> "min-  
den elmúlt és jövő<sup>3.</sup>dő világtörténelem ősjelenségének"<sup>1.</sup> Már  
láttuk, hogy a kultúra Spengler számára az összes jelensé-  
gek következetesen végigvitt relativizálásának organonja.  
Azzal azonban, hogy a világtörténelmet egyetemes tudomány-  
nak nyilvánítja, egyszer s mind megszünteti a világtörténe-  
lem egységességét. Spengler szenvedélyesen szembeszáll az-  
zal a felfogással, amely a történelmet ókorra, középkorra és  
ujkorra osztja fel. Ez a felosztás persze merő konvencióvá  
vált, hiszen a történettudomány többnyire nincs tisztában e  
formációk valóságos objektív alapjával, a rabszolgaság, a  
jobbágyság és a bér munka nagy gazdasági formációival. A ke-  
leti kultúrák fokozatos felfedezése szintén megrendítette a  
történettudomány felosztásának az érvényességét. Spengler  
számára azonban ez a polémia csupán eszköz arra, hogy tagad-  
ja a világtörténelemnek és általában az emberiség fejlődésé-  
nek az egységes voltát. /Ahogyan előtte a német fajelmélet  
"..." (← H. St. Chamberlain tette, persze némi..., egy rasz-  
szista történelemfelfogás szellemében./

Spengler felfogása a kulturáról mint "ősjelenségről",  
konkrét módszertani értelemben annyit jelent, hogy több, minő-  
ségileg eltérő kultúra létezik, és mindegyiküknek minden te-  
kintetben saját fejlődéstörténete van. A különböző kultúrák  
jelenségeit csak az analógia segítségével lehet összehasonli-  
tani egymással. Így például az eukleidészi geometria az ókor  
jelensége, a nem eukleidészi, a nyugati kulturáé. Mármint a  
történelem "morfológiája" minden kultúra fejlődésében bizo-  
nyos szükségszerűen visszatérő szakaszokat állapít meg: "Min-  
den kulturának ugyanugy megvannak az életszakaszai, mint az



egyes embernek. A gyerekkor, az ifjúság, a férfikor és az öregkor."

Minthogy pedig Spengler szerint ez a fejlődési folyamat minden kultúrában sorsszerűen szükségszerű, egy új és döntő fontosságú kategória adódik a számára: "Egyidejűnek nevezett két olyan történelmi tény<sup>t</sup>, amelyek - mindegyik a maga kultúráján belül - pontosan ugyanabban a viszonylagos helyzetben lépnek fel és ennél fogva jelentésük is pontosan megfelel egymásnak." Ilyen <sup>értékben</sup> módon Spengler számára Püthagorasz és Descartes, Platón és Laplace, Archimédész és Gauss, Polygnotosz és Rembrandt, Polykleitosz és Mach "kortársak". Spenglernek itt sikerül összekötnie a kultúra életszakaszairól hangoztatott ősrégi, triviálissá ~~lett~~ <sup>szóló</sup> szöveget a merész analógiák <sup>kal való bővíttetéssel</sup> szellemeskedésével.

Ez a felfogás mindazonáltal fontossá vált a dolgok későbbi alakulásában. Azzá tette mindenekelőtt az emberi nem egységes fejlődésének a tagadása, amelyből később - persze inkább Chamberlain, mintsem Spengler módján - a fasiszta fajelmélet történelemfelfogása csinált dogmát. Másrészt ebből adódik a történelmi haladás elleni harc új és propagandisztikusan hatásos formája. Láttuk, hogy már a háboru előtti kor életfilozófiája jócskán kivette részét a haladás gondolata ellen indított reakciósszkeptikus támadásból. Spengler triviális paradoxája ezen a téren is <sup>szupran kivonta</sup> minden következtetést <sup>erőlt.</sup> levont. Harmadrészt a kulturkörök Spengler által meghirdetett szolipszizmusa megfelel részint az imperialista kor parazita értelmiségére jellemző szolipszista világérzésnek, részint pedig módszertani alapot teremt a fajok szolipszizmusa számára, amely Hitlerben és Rosenbergben éri el tetőfokát.



Spengler művének átütő hatása azonban koncepciójának egy másik következményéből fakad. A kultúra és a civilizáció ellentétére gondolunk. Ez az ellentét a reakciós német történetfilozófiában régóta fontos szerepet játszik. A harc, amelyet Németország demokratizálódása ellen vívnak, ennek az ellentétnek a jegyében zajlik, amennyiben ugyanis civilizációnak neveznek mindent, ami a kapitalizmusban rossz és mindenekelőtt civilizációnak nevezik a nyugati demokráciát, amellyel az autochton, organikus német kultúrát állítják szembe.

Spengler itt reakciós-porosz törekvéseket egyesít egyfajta szellemeskedően modern formával. A civilizáció formájának is életfilozófiai színezetet ad: nem más ez, mint a meghalás problémája, ellentétben a virágzó élettel, a kultúrával. A Nyugat alkonyának kérdése ez: "Minden kultúrának megvan a maga saját civilizációja...a civilizáció egy kultúra elkerülhetetlen sorsa...a civilizációk a legszélsőségesebb és a legmesterkétebb állapotok, amelyekre egy magasabbrendű emberfajta képes. A civilizáció a befejezés, amely úgy követi a létrejövést, mint ami létrejött, az életet, mint a halál, a fejlődést, mint a merevség...a civilizáció a vég, a visszavonhatatlan, amely azonban belső szükségszerűséggel mindig újra bekövetkezik." Spengler tehát a a porosz reakció szellemében felelt a kor égető és időszerű kérdésére. A válasz közvetlenül vigasztalannak hangzik mint a sorsszerű megmerevedés távlata. Valójában azonban, akárcsak annakidején Nietzsche pesszimista kultúrkritikája, a legszélsőségesebb reakció vigaszdala. Kimondja ugyanis, hogy a jelen nem forradalmi korszak, amelyben a német reakciót összeomlás fenyegeti, hanem ellenkezőleg, azt "bizonyítja", hogy a reakció elkerülhetetlenül konszolidálódni fog. Mert Spengler számára a civilizáció uralkodó formája a



cézárizmus, amely minden halódó kulturának, minden civilizációnak a formátlan uralkodási módja. A nép történelem-nélküli fellah-tömeggé változik, e fölé emelkedik a césárokról uralma s ezzel "a történelem ismét visszatér a történelem-nélküliségbe, az őskor primitív ritmusába".

Ezt a reakció szemében rokonszenves perspektívát, amely a jelenkor sorsának pesszimista elemzéséből fakad, Spengler a "Poroszság és szocializmus" című, a fasiszta ideológiában fontossá vált művében konkretizálja. A "morfológiai" alap gondolatot itt a következőképpen viszi végig. Spengler szerint minden civilizációnak megvan a maga szocializmusa /stoa, buddhizmus stb., a jelenkor szocializmusa nem más, mint e jelenségek fausti formája/. Csakhogy a Spengler-féle analógiakeresés nem éri be ezzel az általánosítással. Fel kell fedeznie ezen felül az "igazi" szocializmust: a poroszságot; a tisznek, a hivatalnoknak, a munkásnak a típusát. Ennek a "szocializmusnak" nem a kapitalizmus az ellensége, hanem Anglia. /Spengler, itt Scheler háborús röpiratainak és Sombart "Kereskedők és hősök" című írásának gondolatait folytatja./ Poroszok és angolok a civilizáció fejlődésének két nagy típusát képviselik. "Két elentétes jellegű erkölcsi imperativusz, amely lassan fejlődött ki egyfelől a vikingek szelleméből, másfelől a német lovagok rendi szelleméből. Emezek magukban hordták a germán eszmét, am azok maguk fölött érezték azt: személyes függetlenség és személy fölötti közösség. Manapság <sup>lesz</sup> így nevezik őket: individualizmus és szocializmus." Karl Marx és a munkásszocializmus csupán csak összezavarták ezt a kérdést, ezért a világtörténelem sorszerű logikája félretolja őket. A győzelem a "porosz szocializmusé", azé a "szocializmusé", amelyet I. Frigyes Vilmos



teremtett.  
Alapított.

Ezen az alapon jön majd létre az igazi internacionálé: "Igazi internacionálé csak akkor lehetséges, ha egy faj eszméje győzedelmeskedik valamennyi többi fölött... az igazi internacionálé az imperializmus..." Ebben a "szocializmusban" a munkásból gazdasági hivatalnok lesz, a vállalkozóból felelős közigazgatási hivatalnok. A német munkásosztálynak be kell látnia, hogy csakis ennek a "szocializmusnak" van reális lehetősége. Ehhez nincs szükség semmilyen ideológiára, csupán "bátor szkepszisre", "szocialista felsőbbrendű emberek osztályára".

Látjuk, hogy közvetlenül a háboru utáni válság idején a harciassá lett életfilozófiának ez a reakciós előjátéka milyen közeljutott a fasiszta ideológiához. Spenglert természetesen még sok minden elválasztja a fasizmustól. A fajokról alkotott felfogását Nietzsche határozza meg. Éppigy az uralkodásra vonatkozó koncepcióját is: elutasít mindenfajta szociális demagógiát, mindenfajta hivatkozást a tömegekre és ezáltal a fasizmus uralomra jutása után komoly nézeteltérései támadnak Rosenberggel és Bäumlerrel. /V.ö. könyvét: "A döntés évei"./ Mindez azonban mitsem változtat a fasizmus előtörténetében játszott történelmi szerepén: Spengler alakította át az életfilozófiát a harcias reakció világnézetévé, ezzel olyan fordulatot hajtott végre, amely ha nem is nyílegyenesen, de a fasizmushoz vezetett. A fasizmus ideológusai - polemikus észrevételeik ellenére - mindig is elismerték Spenglernek ezeket az érdemeit.



#### 4. A "viszonylagos stabilizálódás" életfilozófiája

1923 után elakadnak a forradalmi hullámok, egész Nyugat- és Közép-Európában, Németországot is beleértve, "viszonylagos stabilizálódás" köszönt be, amely megteremti a gazdaságilag és politikailag konszolidált, fokozatos, békés fejlődés illúzióit, s ezzel az életfilozófián belül is új tartalmakat és törekvéseket tol előtérbe. Jóllehet széles körök, kivált a kispolgárság körei, reménykedtek a háboru előtti idők visszatérésében, az értelmiségi közvélemény mégis mindjobban felismeri, hogy egy ilyen visszatérés objektíve lehetetlen. Mindazonáltal - noha megmaradtak az új viszonyok, amelyek a háboru és az összeomlás nyomán keletkeztek, nevezetesen az életfilozófia harcias politizálódása, a háboru előtti kor békés-parazita, önélegült-szkeptikus, tisztán individualista rezignációjának túlhaladása - átmenetileg olyan gondolkodók és törekvések kerülnek előtérbe, amelyek világnézetük és módszerük lényegét tekintve még a háboru előtti korban gyökereznek, amelyek azonban most megkísérlik kibékíteni az akkoriban uralkodó filozófiai hagyományokat az új helyzettel.

Ezen átmeneti korszak legfontosabb jelensége Max Scheler. Scheler szelleme<sup>s</sup> mozgékony, sokoldalú író, akinek nincsenek szilárd meggyőződései, akire erősen hatnak az uralkodó divatáramlatok, de mindemellett mégis van egy alapkoncepciója, amely nagymértékben eleget tesz a "viszonylagos stabilizálódás" követelményeinek. Scheler olyan világnézetet, olyan szilárd értékhierarchiát kíván teremteni, amely tartalmilag pregnáns, s amely tulmegy az ujkantiánusok formalizmusán és amely alkal-



mas rá, hogy fontos szerepet játsszon Németország polgári társadalmának konszolidációjában.

Ez nem más, mint a már ismert Dilthey-féle világnézeti program - gyökeresen megváltozott körülmények között történő - felujtása. Scheler nagy elismeréssel meg is említi Dilthey "előrelátó zsenialitását". A Dilthey-féle törekvésekkel való rokonság kiderül abból is, hogy Scheler nagyon messze áll az életfilozófia nyíltan kimondott és radikálisan paradox relativizmusától, amelyet Spengler képvisel. Sőt, olykor még az a kérdés is felmerül, vajon Schelert lehet-e teljes egészében az ortodox értelemben vett életfilozófia képviselői közé számitani, hiszen értékhierarchiája újra meg újra túlhalad az életen és magasabbrendű értékekben csucsosodik ki. Scheler a husserli fenomenológia gondolati módszere segítségével próbálja kiépíteni és megalapozni azt a meggyőződését, amelyet Dilthey is vallott, hogy tudniillik a kategóriák, normák, értékek stb. organikusan kibonthatók és kifejleszthetők a filozófiai objektumoknak a "lényegszemlélet" révén intuitív módon megragadott tárgyiasságából. A módszernek ez az intuitív jellege teszi Schelert az életfilozófiához közelállóvá. Akár azt is mondhatjuk, hogy ezen az uton Scheler az életfilozófiai irracionalizmus széles medrébe terelte a husserli fenomenológiát, amely - jóllehet Dilthey lelkesedett érte - mindaddig távol állt az életfilozófia világnézeti tendenciáitól. /Sőt, maga Husserl elutasította ezeket a tendenciákat és sikra szállt a filozófia mint "szigorú tudomány" mellett./ Mindezzel együtt Scheler átmeneti jelenség, aminthogy a korszak is az, amelyben vezető szerepet kapott. Átmenet a németországi



demokráciák és e demokráciák ideológiáinak két nagy vál-  
sága között; muló, lélegzetvételnyi szünet. Schelert mozgé-  
konysága és könnyű befolyásolhatósága teszi alkalmassá <sup>arra</sup> ~~rá~~,  
hogy e kor középponti figurája legyen. Eredetileg Eucken ta-  
nitványa, később Husserlhoz csatlakozik, de nyomban megpró-  
bálja a fenomenológiát - tartalmilag és világnézetileg egy-  
aránt - kiszélesíteni. A háboru előtt<sup>e</sup> keletkezett legfonto-  
sabb műveiben sikra száll a kanti formalizmussal szemben egy  
tartalmas etikáért, az értékek objektív rangsorolásáért. Eb-  
ben a látszólagos objektivizmusban még sokáig fellelhetők a  
a katolizáló, a skolasztikára emlékeztető hierarchikus törek-  
vések; efféle tendenciák általában már Bolzano és Brentano  
óta hatnak a fenomenológia logikai módszertanában. Schler<sup>e</sup>  
katolizáló kísérlete, hogy az értékek között objektív hierar-  
chiát teremtsen, bizonyos párhuzamosságot mutat Spann szo-  
ciálfilozófiájával; kettőjük sorsa is megegyezik, hiszen a  
háboru után<sup>i</sup> kor második válsága alatt a náluk radikálisabban  
reakciós áramlatok túllépnek rajtuk.

Schler<sup>e</sup> mozgékonyasága és könnyű befolyásolhatósága mu-  
tatkozik meg abban is, hogy háborus írásaiban, hozzávetőleg  
Sombart vonalát követve, mindenekelőtt az angol szellem ellen  
viv életfilozófiai harcot. A viszonylagos stabilizálódás kor-  
szakában messzemenő és kimondott rokonsz<sup>e</sup> fejlődik ki benne  
a kortárs nyugati kultúra iránt. Ebben az időben megpróbálja  
összhangba hozni objektív értékhierarchiáját az uralkodó tör-  
ténelmi relativizmussal, amennyiben ugyanis segíti megalapozni  
a "tudás szociológiáját", amelyben ez a kompromisszum áll a  
módszertan középpontjában. A közeledő válság<sup>nyomán</sup>, amelynek akut ki-  
éleződését Scheler már nem élte meg, filozófiájába<sup>i</sup> komor, pesz-



szimista színezet<sup>k</sup>et, ~~az~~ <sup>hinnék fel)</sup> antropológiai relativizmus<sup>a</sup>/fokozottan előtérbe kerülését ~~viszi~~. Ez a relativizmus mindjobban felbomlasztja az értékek scheleri rangsorának dogmatikáját. Míg istenképzetei kezdetben ugyyszólván egybecsengenek Aquinói Tamáséival, vallásfilozófiája ~~szinte~~ fokozatosan szinte teljes istentagadásba megy át; olyan istent hirdet, mely az emberekkel együtt fejlődik; késői korszakában ez a tanítás már-már az ember vallásos-ateista önistenítésévé lesz.

Scheler kísérlete, hogy az életfilozófiai relativizmust összekapcsolja valamilyen szilárd rangsorral, csupán gyorsan ~~Amuló~~ epizód az életfilozófiának a fasizmus<sup>h</sup>hoz vezető fejlődésében. Mindazonáltal jelentős epizód: a fenomenológia bevonása az életfilozófia folyamába. Pontosabban szólva: Scheler az első, akinél a fenomenológia életfilozófiai-irracionalista tendenciái nyíltan jelentkeznek; Schelernél nyilvánvalóvá válik az, amit magánál Husserlnél még elfed<sup>ett</sup>, ~~hogy~~ a módszert formállogikai problémákra <sup>való</sup> korlátozza<sup>ása</sup>. A Dilthey-féle "leiró" pszichológia, a történelmi jelenségek "megértése" /ellentétben a kauzális magyarázattal/ szintén Schelernél egyesül a husserli "lényegszemlélettel". A fenomenológia "időtlen" apodikticitása /Bolzano és Brentano öröksége/ mint üres látszat lepleződik le, mihelyt Scheler a módszert konkrét társadalmi-történelmi jelenségekre alkalmazza: előtűnik a Dilthey-Simmel-féle relativizmussal való mély rokonság.

Vegyük kissé közelebből szemügyre Scheler fenomenológiai módszerét. Egyik 1913-ban írt tanulmányában világos képet fest róla. A fenomenológiai nem más, mint "elnevezése egy olyanfajta szellemi látásnak, amelyben meg-látunk avagy meg-élünk valamit, ami enélkül rejtve maradna". Scheler itt nyíltan elismeri, hogy módszere merőben szubjektív: "Amit meg-élünk és meg-látunk, csak



magában a meg-élő és meg-látó aktusban, azaz folyamatában 'van' adva: benne és csak benne jelenik meg." Alaptermésze-  
te: "a legelőbb, a legintenzívebb és a legközvetlenebb él-  
ménybeli érintkezés magával a világgal". Scheler itt Wilhelm  
Wundt ismert Husserl-bírálatával polemizál, aki kigunyolja a  
husserli ábrázolásmódot, mondván, hogy Husserl egész sor de-  
finícióval írja le, hogy mi nem egy fogalom, hogy azután a  
végén olyasmit tételezzen, ami - teszem azt a szeretet<sup>✓</sup> sze-  
retet - merő tautológia. Wundt félreértése Scheler szerint  
abból adódik, hogy félreismerte a fenomenológiai "hozzáál-  
lást", "amely az olvasóval...olyasmit láttat meg, am<sup>✓</sup>t lénye-  
ge szerint csak és kizárólag meglát<sup>✓</sup>ni lehet". Eszerint az  
egész kifejtés csupán előkészítés és a "tautológia" a végén  
annyit jelent: "Most nézz oda, akkor meglátod!"

Ezek a fejtegetések azt mutatják, hogy a fenomenológiá-  
ban kezdetől fogva erős életfilozófiai-irracionalis vonások  
voltak. Scheler egész életén át meg is marad a husserli mód-  
szer hü és hálás tanítványának, követi a husserli munkamódszert,  
amennyiben minden tárgyat, amelyet "szemléltetni" szándékozik,  
a husserli előírásnak megfelelően "zárójelbe tesz", azaz elte-  
kint a realitásától, hogy ily módon eljusson az objektív,  
"tisztá lényegiségek" "szemléletéhez", és ezeket ugymond ob-  
jektív apodiktikus formában tudja kifejezni. Akárcsak az egész  
iskolának, Schelernek is az az illuziója, hogy leküzdötte a  
kantianusok formalizmusát és szubjektivizmusát, jóllehet ez  
a módszer, ami a szubjektivista önkényt illeti, még az ujkán-  
tianizmuson is tultesz; nézzünk erre egy apró példát Scheler  
nagyszabásu korai erkölcsstani művéből. Ott azt mondja: "Nem a  
rabszolgaság intézménye volt olyan intézmény, amely megengedte



személyek rabszolgaságban tartását..., hanem megfordítva:  
a rabszolgát azért szabadott megölni, eladni stb., mert ön-  
magát... nem személynek, hanem például csupán embernek, énnak,  
pszichikus szubjektumnak stb., azaz még 'dolognak' tekintet-  
te." Vagyis nem a rabszolgaság gazdasági-társadalmi intéz-  
ményeiből jön létre a rabszolgatudat /amellyel kapcsolatban  
nagyon is kétséges, hogy azonos-e<sup>a</sup> scheleri lényegszemlélet-  
tel, lásd például Spartacust/, hanem a rabszolgatudat terem-  
ti meg társadalmilag a rabszolgaságot. Ebből világosan kide-  
rül, hogy az ugymond objektív "lényegszemlélettel" tetszés  
szerint mindent be lehet "bizonyítani".

Látjuk tehát, mennyire korhadt, mennyire <sup>(kikerülte a)</sup> szubjektív,  
önkény~~maradt~~ <sup>ot</sup> az/az alap, amelyre Scheler fel akarja építeni az  
értékek objektív és örök rangsorának piramisát. A puszta él-  
ményhez itt csupán egy rendkívül szegényes formális logika  
csatlakozik, olyanformán, mint például ha a pozitív értékek  
létezése valami pozitív, akkor nem-létezésük valami negatív.  
stb. Az ilyen formális logika legfeljebb elvont keretül szol-  
gálhat. Ami a lényegét, a tartalmat adja, nem más, mint az  
"odanézés" fentebb jellemzett szubjektív önkénye. Ennélfogva  
már az etikus magatartás egyes típusainak meghatározása is ön-  
kényes /akárcsak Dilthey, Scheler is eljut egy tipológiáig/  
és különösképpen önkényes e típusok ugymond objektív rangsoro-  
lása. Az egyes típusokat ugyanis Scheler szerint "Sohasem le-  
het dedukálni vagy levezetni...létezik erre /az előnyben része-  
sítés aktusára, L. Gy./ egy intuitív 'előnyt megállapító evi-  
dencia', amelyet nem helyettesíthet semmiféle logikai dedukció."

Igy jön létre Scheler etikájában a típusok merőben ön-  
kényes felállítása és hierarchiája. Scheler felsorolja a szen-  
tet, a génuszt, a hőst, a vezető szellemet és a gyönyör művé-



szét, mégpedig ebben a "rangsorrendben". Olykor persze Scheler is megemlít néhány áltudományos, álobjektív ismeretűjegyet, például hogy az egyik jelenség a másikban van "megalapozva" stb. Minthogy azonban ezek a látszatra logikus érvelések szintén valamiféle merőben szubjektív intuícióban gyökereznek, minden esetben tetszés szerint megfordíthatók. Scheler etikai tipustana tehát a világnézet Dilthey<sup>21</sup>/tipustanához hasonlóan merő egymásmellettiesség, és akárcsak Dilthey, ő is kénytelen bevallani, hogy a valóságban e típusok között feloldhatatlan ellentmondások vannak, amelyeket az új világnézet sem képes megoldani, azaz valóban érvényes rangsort felállítani közöttük. Ezt a szélsőséges relativizmust elismerve mondja Scheler, hogy "minden véges személyi létnek a lényegi tragikuma és /lényegszerű/ erkölcsi tökéletlensége". Egyetlen véges személy sem lehet egyszerre szent, hős, génius stb. "Ezért a lehetséges akarat-ellentéteket, azaz az érték szerinti személytípusok /mint példaképek/ közötti lehetséges 'viszáltyokat' véges személy nem sífmithatja el...tragikus tehát az olyan viszály, amelynek igazságos elsimitásához kizárólag csak az istenséget lehet elképzelni mint lehetséges birót." Ugyanakkor Scheler maga is tudja, hogy etikája, a tökéletes relativizmust elkerülendő, kiegészítésre szorul, nevezetesen "isten lényegtanára". Azt már láttuk, hogy ez a fenomenológiai szellemenben felfogott istenkép hogyan bomlott fel fokozatosan a szerző fejlődése során.

Világos tehát: mihelyt a társadalmi világot igazi megrendülés éri, az értékek ugymond objektív és örök rangsorának is össze kell omlania. A szubjektivista, relativista-önkényes tendencia diadalra jut. Scheler késői műveiben megfigyelhetjük saját filozófiájának ezeket a bomlási tendenciáit; az ember-



tipusok itt már nem egy állítólagos örök objektivitás szerint rendeződnek, a filozófus kénytelen mindenhez nyíltan antropológiai megokolást keresni: "A lét minden formája az ember lététől függ, az egész tárgyi világ és annak létmódjai nem képviselnek 'magábanvaló létet', hanem csupán az ember egész szellemi és testi szervezetének megfelelő objektumot és egy szel<sup>et</sup>et ebből a magábanvaló lét<sup>ől</sup>ól. Csak az ember lényegképéből<sup>hiszen dulva</sup>... lehet következtetést levonni a dolgok legfőbb okának igazi attributumaira vonatkozóan." Scheler itt már egész közel kerül Spengler nihilista szkepsziséhez.

Scheler, mint általában az életfilozófia, nem tud túllépni egy relativista tipustanon; Spengler elmélete a kultúrkörökről szintén nem volt egyéb, mint egy roppantul felfujt, valójában azonban felszínes történelmi tipológia. Schelernek személyes adottságai tették lehetővé, hogy az életfilozófiának olyan fordulatot adjon, amely megfelelt a "viszonylagos stabilizálódás" eme szükségleteinek. Az új, korszerű láncszem, amelyet itt Scheler közbeiktatott, "tudásszociológiája" volt. Most nincs módunkban kitérni munkájának részeredményeire, sajátos módszertanára. Filozófiailag fontos mozzanat viszont, hogy Scheler egyrészt azzal véli megszüntetni mind szélsőségesebbé váló relativizmusát, hogy új terminológiát talál ennek megjelölésére; az új varázsszó a "perspektivizmus". /Hasonlóképpen "küzdi le" K. Mannheim a relativizmust a "relacionalizmus" varázsszavával./ Másrészt Scheler életre kelti az öregedő Dilthey illúzióját, aki abban reménykedett, hogy éppenséggel a végletekig menő relativizmus fogja megszüntetni önmagát.

Scheler azonban jóval továbbmegy Dilthey-nél, aki csak a történeti jelenségek megítélésében fedezte föl megszüntethetetlen relativizmust. Scheler ezzel szemben úgy véli, hogy a relativiz-



mus magukra az eseményekre vonatkozik. Kifejti: "Nemcsak a 'történelmi tényállásra' vonatkozó megismerésünk /amelynek megvannak a saját viszonylagossági fokai/, hanem maga ez a tényállás is viszonylagos a létre és igy-létre, nempedig csak a szemlélő <sup>Pu</sup>szta 'tudatára' vonatkozóan, Csak metafizikai 'magábanvaló dolog' létezik, történeti nem." Ennek az ismeretelméleti relativizmusnak ad azután Scheler fölöttébb felszines, de a kor hangulatainak megfelelő antropológiai alapot: "Azaz ember - hogy vaskos példát vegyek -, aki ma Rómában, holnap Párizsban, röviddel később Berlinben vagy Madridban időzik, a kiterjedt testi világot, márcsak tartózkodási helyeinek váltakozása miatt is, kevésbé érzi reálisnak és szubsztanciálisnak. A testi világ mindinkább objektív kép-jelleget kap a számára."

Ekképp akarja Scheler összeegyeztetni az életfilozófiai relativizmust a maga objektív és örök értékhierarchiájával. Ezzel eleget tesz a "viszonylagos stabilizálódás" szükségleteinek, és ily módon közelebb kerül az életfilozófia háboru előtti korszakának bizonyos tendenciáihoz. Mintha csak Simmelt halanánk, amikor <sup>Scheler</sup> azt mondja: "Mindent, ami mechanizálható, mechanizálni is kell." Csakhogy a Simmel-féle életfilozófiai bölcsesség a pénzről mint a "bensőség kapuóráról", még teljesen általános volt. Schelernél, a "viszonylagos stabilizálódás" korszakában, ez a tendencia állásfoglalást jelent egy "felülről jövő" demokrácia mellett /ellentétben a francia forradalom plebejus demokráciájával/, és kivált a kapitalizmus kulturlehetőségei mellett, ahogy azt a "viszonylagos stabilizálódás" korszakában széles rétegek elvárták Németországban.

Az életfilozófiát, amely népszerűségét elsősorban annak



köszönhette, hogy az emberekben nyomasztó elégedetlenség élt a jelenkor kulturális helyzetével szemben, hogy a társadalmi állapot kevésbé tudatos szorongást keltett, Scheler hierarchikusan "konszolidálja"; maga (———— az életfilozófia "viszonylagos stabilizálódáson" megy keresztül. A mozgékony, simulékony és nem tulságosan gerinces Schelert belső rokonság fűzte e rövid, átmeneti időszak ideológiai szükségleteihez, és ez a rokonság egy időre mértékadó gondolkodóvá emelte. De ugyanezeknek az erőknek tudható be, hogy csakhamar egész filozófiája feledésbe merül.

### III. Az életfilozófia a fasizmus előestéjén és magában a fasizmusban

#### 5. A parazita szubjektivizmus hamvazószerdája

A jelennel kapcsolatos szorongó érzés, amely Schelernél még nagyon mérsékelt volt, nyíltan kitör fiatalabb fenomenológus kortársa, Martin Heidegger filozófiájában. A fenomenológia Heidegger nyomán egy időre a német értelmiség világnézeti érdeklődésének középpontjába kerül. Most azonban a fenomenológia az imperialista individualizmus macskazenéjének ideológiája lesz. A scheléri filozófiában a "konszolidálódás" már maga is csupán bogyadt utóhangja annak az öntudatnak, amelyet az imperialista szubjektivizmus Dilthey és mindenekelőtt Simmel filozófiájában fejezett ki. Ugy tűnt, hogy éppenséggel a szélsőséges relativizmus alapezza meg ennek az öntudatnak a szuverenitását: <sup>m</sup>minden, ami szilárd, a szubjektív álláspont dolga lett, minden tárgyiság feloldódott valamiféle merőben viszonylagos,



a szubjektumtól függő funkcióban avagy relációban. De a szubjektum ezáltal - minden relativista rezignáció ellenére - a szellemi univerzum teremtményének látta magát, legalábbis olyan hatalomnak, amely ebből az egyébként értelmetlen káoszából - saját mintaképe, saját belátása, saját belső szükségletei szerint - megteremti a rend kozmoszát, önhatalmulag értelmet helyez bele, meghódítja önmagának mint élményeinek birodalmát. Ezt az általános érzést az életfilozófia, még Simmelé is, óvatosabban fejezi ki, mint az imperialista korszak irodalma általában. /Gondoljunk mindenekelőtt George és Rilke lirájára./

Az első imperialista világháború kemény és éles sorsfordulókban bővelkedő kora és az ezt követő időszak gyökeres hangulatváltozást idéz elő. A szubjektivista tendencia megmarad, de alaphangja és légköre teljesen megváltozik. A világ immár nem az a nagy és változatos színpad, amelyen az én, mindig új öltözetben, mindig önhatalmulag, a kulisszákat változtatva, eljátszhatja önnön belső tragédiáit és komédiáit. Romhalmaz lett belőle. A háború előtt előkelő életfilozófiai szemszögből lehetett bírálni a kapitalista kultúra mechanikus és merev voltát. Ártatlan és veszélytelen szellemi torna volt ez, hiszen a társadalmi lét rendithetetlenül szilárdnak látszott, és semmiféle veszélyeztetethette a parazita szubjektivizmus létét. A vilmosi rendszer összeomlása óta a társadalom világa félelmetes valami lett ennek a szubjektivizmusnak a számára, hiszen minden szögletében összeomlással fenyegetett az a világ, amelyet ez a szubjektivizmus szüntelenül bíralt ugyan, amely azonban létének elengedhetetlen alapja volt. Megingott minden szilárd támasz. És a pusztaságban ott áll egymagában az én, fél és aggódik.



Viszonylag hasonló társadalmi helyzetek viszonylag hasonló gondolkodási-érzelmi tendenciákat hoznak felszínre. Mielőtt kitört a 48-as forradalom, amely összeurópai esemény volt, végérvényesen felbomlott a romantikus individualizmus. Az individualizmus válságának és csődjének legjelentősebb gondolkodója, a dán Sören Kierkegaard igen eredeti módon fogalmazta meg az akkori romantikus-individualista csömör filozófiáját. Nem csoda, hogy most, mikor ez a nyomasztó hangulat, mint jövőendő komor események előérzete, már évekkel a válság kirobbanása előtt kezd eluralkodni, az új korszak vezető gondolkodói, a Husserl-tanítvány Heidegger és a hajdani pszichiáter, a Max Weber-i szociológia híve, Karl Jaspers meghirdették a kierkegaard-i filozófia reneszánszát. Magától értetődően időszerű módosításokkal. Kierkegaard ortodox-protestáns vallásossága, merev lutheránus bibliahite hasznavehetetlen volt a jelenkori szükségletek számára. Felettébb hatékony és időszerű volt ezzel szemben a hegeli filozófia kritikája, mint az objektivitásra és általánosságra törekvő ésszerű gondolkodás kritikája, valamint az az "egzisztenciális<sup>ta</sup> filozófia", amely egy szélsőséges, önmarcangoló szubjektivizmus legmélyebb kétségbeeséséből meríti alapját és amely éppen e kétségbeesés pátoaszában, abban a pretenzióban talál magára, hogy a társadalmi-történeti lét minden eszményét, az egyedül létező szubjektummal szembeállítva, mint merőben üres és hiu gondolati terméket leplezze le. Hogy ez az egzisztenciális<sup>ta</sup> filozófia már Kierkegaard-nál sem több a legsivárabb nyárspolgáriság, a félelem, a reszketés és a gond ideológiájánál, mitsem változtat azon, hogy a hitleri hatalomátvétel előestéjén a gondolkodó Németország széles rétegeit nyerte meg magának. Ellenkezőleg: Heidegger és



7.2.02 Jaspers hatásának szociálpszichológiai oka éppenséggel ez a tragikus-próte<sup>ve</sup>ti<sup>ty</sup>ózi<sup>ty</sup>us nyárspolgáriság.

Az egzisztenciális<sup>ty</sup> filozófiát nem mélyreható, program-szerű eltérések, hanem a kétségbeesésnek ez a hangulata különbözteti meg az életfilozófiától általában. Persze nem véletlen, és nem is csupán terminológiai kérdés, hogy az "élet" emfatikusan használt jelszavát felváltotta az "egzisztencia" emfázisa. Bár a különbség inkább hangulati, mintsem filozófiai-módszertani jellegű, mégis kifejez valamit, ami tartalmilag új és nem elhanyagolható: az elhagyatottság, a kiábrándulás és kétségbeesés intenzitása itt újfajta tartalmiságot teremt. Az emfatikusan hangsúlyozott "élet" szó azt jelenti, hogy a szubjektivitás meghódítja a világot; az életfilozófia fasiszta aktivistái, akik csakhamar leváltják majd Heideggert és Jasperst, felujítják ezt a jelszót - persze ismétcsak új tartalommal. Az "egzisztenciában" mint a filozófia vezérvotívumában benne van az is, hogy sok mindent elvetnek, amire az életfilozófia máskülönben mint előre igent mondott; mindez most lényegtelennek, nem-egzisztenciálisnak tűnik fel. Az új irányzat pátosza: a meztelen létezés megmentése egy világméretű összeomlásból; ez volt Kierkegaard alaphangulata is.

Heidegger még Schelernél is határozottabban és tudatosabban egyesíti Dilthey törekvéseit a fenomenológiával, még a leírás és a hermeneutikát is közelebb hozza, mint maga Dilthey tette, ami persze tovább erősíti a nyílt szubjektívizmust. Azt mondja: "A fenomenológiai leírás módszertani értelme az értelmezés." Még a szemlélet és a gondolkodás is úgy jelennek meg nála, mint "a megértés távoleső derivátumai, a fenomenológiai 'lényegszemlélet' az egzisztenciális megértésben gyökerezik".



A szubjektivista törekvések erősödése ellenére Heideggerben még mindig megvan az a pretenzió, hogy fölülelemelkedjék az idealizmus és a materializmus /mint ő mondja: a realizmus/ ellentétén: "A létező<sup>latter</sup> a tapasztalattól, a megismeréstől és a megértéstől függetlenül van, amellyel feltárjuk, felfedezzük, meghatározzuk. Lét azonban csak annak a létezőnek a megértésében van, melynek létéhez hozzátartozik az a valami is, ami a lét-megértés." Ezt az ismeretelméleti bűvészmutatványt, amely az egész imperialista korszakra oly jellemző, Heidegger úgy hajtja végre, hogy mindig létezést mond, tehát az emberi tudattól <sup>független</sup> objektivitás látszatát kelti, jóllehet a létezésen éppenséggel az emberi egzisztenciát, sőt végsősoron ennek az egzisztenciának a tudatban való megjelenését érti. A szubjektív idealizmusnak ez a terminológiai elködösítése mindenütt lelepleződik, ahol konkrét kérdésekre kerül sor. Csupán egyetlen példát emlitünk: "Igazság csak annyiban és addig 'van', ameddig létezés van... Newton törvényei, az ellentmondás tétele, egyáltalán minden igazság csak addig igaz, ameddig létezés van. Mielőtt általában vett létezés nem volt és miután általában vett létezés nem lesz, nem volt és nem lesz igazság, mert nem lehet feltártság, felfedezés és felfedezettség." Ez a felfogás nemkevésbé szubjektív idealista, mint Kant vagy Mach-Avenarius bármely hívének a felfogása. Heidegger egész filozófiájában vissza-visszatér ez a szélsőségesen szubjektivista alapon, álobjektív kategóriákkal végzett bűvészkedés. Azzal a pretenzióval lép fel, hogy valamiféle objektív lételméletet, ontológiát teremt. Csakhogy ennek az ontológiának a lényege "nem valamilyen szubsztancia /tehát a lét, L. Gy./ szubsztancialitása, hanem a létező Saját-én önállósága".



Jóllehet az objektivitás pretenziója Heideggernél még határozottabb, mint Schelernél, a fenomenológia szubjektivistája természete nála sokkal kirivóbb, mint amannál. A szigorú tudományosság husserli tendenciája pedig Heideggernél ugyyszólván teljesen elhalványodott. Az objektív lételméletet, az ontológiát ahhoz, hogy megteremthesse, élesen el kellett határolnia az antropológiától. Mihelyt azonban központi problémáira kerül a szó és nem valami tiszta módszertant művel a távolból, kiderül, hogy ontológiája voltaképpen nem más, mint objektivisták köntösbe bujtatott életfilozófiai antropológia. Jellemző például, hogy Heidegger igyekszik kimutatni a kanti logika alapvető antropológiai tendenciáját, és ezzel Kantot is az egzisztenciális filozófia előfutárává teszi.

Ez a tendencia azonban a Kant-értelmezéstől függetlenül is mindenütt jelen van nála. Szerinte manapság az antropológia nem külön tudományág, "hanem olyan alaptendencia, amely a mai ember önmagához való viszonyát és a létezés egészében betöltött helyét jellemzi. Ennek az alaphelyzetnek megfelelően csak akkor ismertünk és értettünk meg valamit, ha antropológiai magyarázatot találtunk rá. Az antropológia nemcsak azt mutatja, hogy mi itt az igazság, hanem hogy maga az igazság mit jelenthet". És állásfoglalását, amelyben ontológiája és az antropológia voltaképpen azonos, azzal magyarázza, hogy egyetlen kor sem tudott ugyan olyan sokat az emberről, mint a jelen, "de nem is tudta kevésbé a jelenleginél egyetlen kor sem, hogy mi az ember. Az ember egyetlen korban sem lett olyan kérdéses, mint a maiban".

Heidegger ezzel világosan kimondta világnézeti tendenciáinak negativitását. A filozófia az ő számára immár nem Husserl elfogulatlan, "szigorú" tudománya, de nem is valamilyen



konkrét világnézet irányában tett próbálkozás, mint az életfilozófia volt Diltheytől Spenglerig és Schelerig. A filozófia feladata inkább az, hogy "nyitva tartsa a vizsgálódást kérdések révén". Kierkegaard utánérzéséről árulkodó pátosszal fejti ki Heidegger ezt az álláspontot: "Van-e értelme annak és van-e jogunk rá, hogy az ember legbensőbb végeessége alapján - csak mert 'ontológiára', azaz a lét megértésére van szüksége - mint 'alkotót' és ezért mint 'végtelent' fogjuk fel, holott pedig a végtelen lényeg eszméje semmit sem taszithat olyan radikálisan, mint egy ontológiát?...vagy talán olyannyira a szervezet, az üzem és a gyorsaság bolondjaivá lettünk, hogy nem lehetünk barátai annak, ami lényeges, ami egyszerű és állandó...?"

Amit Heidegger fenomenológiának és ontológiának nevez, valójában tehát nem egyéb, mint a nyárspolgári lét elvont-mitizáló, antropológiai leírása. Bizonyos mértékig ezt maga Heidegger is elismeri. Programja, hogy megmutassa a létezőről, hogy "milyen legelőbb és legtöbbször a maga átlagos mindennapiságában". Mármost Heidegger okoskodásában tulajdonképpen az az érdekes, amikor részletesen leírja, hogy "az ember", a "létezés" hordozó szubjektuma hogyan esztja meg és veszíti el önmagát "legelőbb és legtöbbször" ebben a mindennapiságban. Ezt a képet itt márcsak helyhiány miatt sem mutathatjuk be. Csupán egyetlen mozzanatot emelünk ki, nevezetesen azt, hogy a heideggeri mindennapi létezés nem-valóságos-voltát, amelyet ő a létezés "elvesztettségének" nevez, a társadalmi lét okozza. Az ember társadalmisága Heidegger szerint a létezés ~~idője~~ "egzisztenciáliája"; ez a terminus az egzisztencia szférájában megfelel annak, ami a kategória a gondolkodásban. Az ember társadalmi egzisztenciája, "a világban való léte", ahogy Heidegger mondja, az <sup>Akárki</sup> "das Mann",



~~Az ember~~ névtelen uralmát jelenti. Ebből a leírásból hosszabb részletet idézünk, hogy az olvasó konkrét képet kapjon a mindennapiság heideggeri ontológiájáról:

"Mindenki a Másik és Senki nem önmaga. Az ~~ember~~ <sup>Akárki</sup> ~~das~~ <sup>Akárki</sup>, aki a válasz arra a kérdésre, hogy ki a mindennapi létezés alanya, az a Senki, akinek az egymásközötti létben már minden létezés ki volt szolgáltatva. A létezés legközelebbi 'állandósága' a mindennapi egymásközötti lét feltárulkozott létjellegzetességeiben - távolságtartás, átlagosság, nyilvánosság, léte-tehermentesítés és egymásrautaltság - rejlik... az ember az önállótlanúság és a nem-valódiság állapotában van. Ilyen állapotban lenni nem jelenti a létezés ténylegességének a lefokozását, aminthogy az Ember és a Senki sem mondható semminek. Ellenkezőleg, ebben a létállapotban a létezés ens realissimum, mivel a 'realitás' létezésszerű létnek kell felfogni.

Persze az ~~Ember~~ <sup>Akárki</sup> éppoly kevésbé van jelen, mint általában a létezés. Minél nyilvánvalóbban viselkedik az Ember, annál megfoghatatlanabb és rejtettebb, de ugyanakkor annál kevésbé semmi. Az elfogulatlan ontikus-ontológiai 'látás' előtt mint a mindennapiság 'legreálisabb szubjektuma' leplezi le magát."

Tehát a mindennapiságnak ez a léte, az ~~das Mann~~ <sup>Akárki</sup> uralma voltaképpen nem-lét. És csakugyan, Heidegger nem úgy határozza meg a létet, mint ami közvetlenül adva van, hanem mint a legtávolabbi: "A létező, amely mi magunk vagyunk, ontológiailag a legtávolibb." Az embernek ezt a legvalóságosabb mozzanatát elfelejtjük, eltemetjük a mindennapiságban; az ontológia feladata éppen az, hogy kiragadja ezt a feledésből.

Látjuk: a heideggeri ontológia láthatatlanul átalakul valamiféle morállá, ugyszólván egyfajta vallási prédikációvá; az



(amit először "elszánt" -ról írtam, az: felháborítás, feltartás)

- 65 -

ismeretelméletnek ez a morális-vallási fordulata azt mutatja, hogy Kierkegaard meghatározó hatással volt Heidegger kérdésfeltevésére és módszerére. E prédikáció tartalma, hogy az ember legyen "lényegivé", hogy készüljön fel meghallani és megérteni a "lelkiismeret szavát", hogy ily módon megérjen az elzártság <sup>felháborítás</sup>. Heidegger ezt a folyamatot is igen részletesen leírja, mi azonban csak röviden és vázlatosan térhetünk ki a lényegére. A létezésnek az "elveszettségben" rejlő semmissége az ontológia segítségével lepleződik le: "Az eredetileg semmi-ző Semmi lényege a következő: legelőször hozzá<sup>2</sup>létező mint olyan elé a létezés...a létezés annyi mint: beletartottság a Semmibe..."

Ez tehát a heideggeri "létezés" lényege. Az embereket csupán az különbözteti meg egymástól, hogy tudatában vannak-e ennek, vagy sem. A tudatossá válást a lelkiismeret segíti elő: "A lelkiismeret a gond kiáltása a világban való lét szörnyűségéből, amely figyelmezteti a létezésre, hogy önmaga is bűnössé válhat...a kiáltás megértése felfedi az ember saját létezését elmagányosodásának szörnyűségében."

Ennek a kiáltásnak a megértése <sup>vidéki elő</sup> teszi az embert elzártság <sup>felháborítás</sup>. Heidegger nagy pátozsszal emeli ki ennek az "egzisztenciálának" a jelentőségét. Nagyot fog csalódni azonban, aki azt hiszi, hogy a <sup>felháborítás</sup> "elzártság" a legcsekélyebb mértékben is megváltoztathatja az ember környezetét; még az <sup>Akaki</sup> "das Mann" uralmát sem ingatja meg: "A kézhez álló 'világ' nem lesz 'tartalmilag' más, a másság köre nem cserélődik...az <sup>Akaki</sup> ~~das Mann~~ <sup>fel nem távolítás</sup> nem elzártsága ugyanúgy tovább uralkodik, csak éppen nem képes kikezdeni a <sup>felháborított</sup> ~~szánt~~ egzisztenciát." Az egyetlen eredmény annak a belátása, hogy a létezés mint olyan bűnös. <sup>felháborított</sup> Az ~~elzártság~~ ember voltaképpen élete abban áll, hogy felkészül a halálra. Ezt nevezi Heidegger



terminológiája a "lehetőség előreszaladásának". Ez ismétcsak Kierkegaard-ra utal, persze az ő kimondott protestáns teológiája nélkül.

Magától értetődő, hogy a heideggeri teológiának, amelyben nincs pozitív vallás, nincs személyes isten, mint minden életfilozófiának sajátos, új időelméletet kell tartalmaznia. Heidegger nagy súlyt fektet erre. Élesen elhatárolja magát Bergsontól, és - Arisztotelésszel és Hegellel együtt - kárhoztatja őt mint a "vulgáris" időfelfogás képviselőjét. Ez a "vulgáris" idő a közönséges idő, amelyben van múlt, jelen és jövő; az "elveszett" világnak, az <sup>Ahíki</sup> "das Mann" világának, a mérőknek, az órának stb. az ideje. Az igazi idő számára ezzel szemben nincs egymásutániség: "A jövő nem később van, mint a volt és emez nem korábban, mint a jelen. Az időbeliség mint volt-jelen-való jövő létezik." Heideggert ismeretelméletileg csupán árnyalatnyi különbségek választják el Bergsontól /Ariszt<sup>to</sup>telésszel és Hegellel más a helyzet/. A tulajdonképpeni idő, amelyet szembeállítanak a valóságos, objektív idővel, mindkettőjükénél a szubjektív módon megélt idő. Csakhogy Bergsonnál, aki lényegében a a háboru előtti kor embere, és filozófiája sok mindenben rokon Simmelével és a pragmatizmussal, a megélt idő nem más, mint a szubjektivista-individualista világ-kisajátítás organonja; Heidegger katzenjammer filozófiájában ezzel szemben a "valóságos" idő ~~(—)~~ világ-nélkülivé, tartalmatlanná-teologikussá válik, kizárólag a belső döntés mozzanatára összpontosul. Ez az idő fogalmán belüli ellentét azonban mindkettőjükénél egy irracionalisista filozófia megteremtésének elősegítője. Heidegger felfedezi például, hogy az idő középponti szerepet játszik Kantnál "A tiszta ész kritikájá"-ban, jóllehet ezt ~~(—)~~ eddig nem vették



észre. Ez a középponti hely, fejti ki Heidegger, "ily módon megrendíti az ész és az értelem uralmát. A 'logika' elveszíti ősidőktől fogva kialakult elsőbbségét a metafizikában. Eszméje kérdésessé válik". Heidegger értelmezésében tehát Kant a modern irracionizmus egyik atyja lesz.

Az idő illetően felfogása mellett merő szemfényvesztésnek bizonyul Heidegger másik fő törekvése, hogy ~~tudniillik~~<sup>ti</sup> a létezés elementáris történetiségéről kimutassa, hogy a történelem megértésének az alapja. Heideggernek igaza van, ha fellép az ujkantiánusok ellen, akik a történetiséget valamilyen szubjektív "tétélezésből" kiindulva igyekeznek megalapozni, ha rámutat, hogy a létnek történetinek kell lennie, mert csak így jöhet létre történettudomány. Mint sok más ponton, az életfilozófia itt is leszámítolja a nem-dialektikus idealizmus összeomlását. Amikor azonban saját "egzisztenciális"<sup>ta</sup> történetiségének konkrét meghatározására kerül sor, messze elmarad mögötte: "Annak megfelelően, hogy a történetiség a gondban gyökerezik, a létezés mint valóságos és nem-valóságos történetiség létezik."

Hiszen a heideggeri történelemfelfogás szerint éppenséggel a valóságos történelem a nem-valóságos, amiképp a valóságos idő a "vulgáris" idő. A történelem látszatra létszerű megalapozásával Heidegger alapjában véve mindenfajta történetiséget megszüntet, hiszen kizárólag nyárspolgárának morális "feltárlkozását" ismeri el történetinek.

Ezen is érződik Kierkegaard Hegel elleni polémiájának hatása. De a primitívebb fejlődési fok reakciós gondolkodója, mint a történelemben mindig, itt is nyiltabb és tisztességesebb impe-



rialista epigonjánál. Kierkegaardnál csak Istennek adatott meg<sup>ve</sup> világtörténelem. Az embernek, aki őszintén - jellemző módon - a történelemben csak néző lehet, nincs semmilyen története, hanem csupán individuális morális-vallási fejlődése. Az életfilozófia, mint ugyyszólván mindenütt, itt is <sup>megoldatlan</sup> olyan kérdés<sup>ek</sup>hez kapcsolódik, ~~amelyeket~~ a régebbi realizmus <sup>csak</sup> az eddigi összefolyamat kontemplációjában végződő hegeli történetfilozófia gyengesége teszi lehetővé.

Lényegében Heidegger is ezen az állásponton van, hiszen a történelem kategóriái nála a félelem, a gond, a büntudat, a feltárulkozás stb., csak hogy ő a történetiségnek ezt a tagadását azzal álcázza, hogy - ugymond - megteremti a "tulajdonképeni" történelmet. Tehát Heidegger egész nagyzó idő- és történelemfilozófiája belül marad a mindennapi élet heideggeri ontológiáján; a tartalom itt sem több, csak a Semmitől halálra ijeszt<sup>ett</sup>, semmis és semmisségének fokozatosan tudatára ébredő modern nyárspolgár belső élete.

Heidegger egzisztenciális<sup>ta</sup> filozófiájának elemzése után Jaspersét most rövidebbre foghatjuk. Elvégre kiindulópont és következtetések egyaránt rendkívül hasonlóak mindkettőnél. Jaspers nyíltan pszichológusnak vallja magát, ami azért tanulságos, mert ezzel, és vegyük még hozzá a fenomenológia fejlődését Scheler-nél és Heideggernél, valamint Dilthey leíró pszichológiájának növekvő befolyását, végképp leleplezi az egzisztenciális<sup>ta</sup> filozófia eredeti ál-objektivitását.

Első nagyhatású filozófiai művében, "A világnézetek pszichológiájá"-ban /1919/ Jaspers megpróbálja megvalósítani a világnézetek

q Kierkegaard kérdé-  
felvetését



tipológiájának Dilthey-féle programját. Persze Jaspers már teljes mértékben lemond arról, hogy megvalósítsa Dilthey álmát, nevezetesen, hogy tipológiája az objektív filozófiai világnézet felé mutasson utat. Ellenkezőleg. A jelenkor filozófusainak tekintett Kierkegaard és Nietzsche hatására, valamint Max Weber szociológiai relativizmusának hatására ez a tipológia éppenséggel teljesen elutasítja egy objektív filozófiai megismerés lehetőségét és értékét.

Ebből a szempontból Jaspers minden elődjénél tovább megy az életfilozófia radikális relativizmusának útján. Mindazt, ami a megismerésben objektív, megvetően ironikus kifejezéssel illet: "burok" - mondja, és ezzel ő is az élő<sup>nek</sup> és a megmerevedett<sup>nek</sup>, a régi életfilozófiai ellentétét fogalmazza meg, azzal a sajátos árnyalattal, hogy nála mindenfajta objektivitás kifejezetten mint valami megmerevedett és halott jelenik meg. Azt mondja erről: "Az Egésszel kapcsolatosan megfogalmazott minden tanítás burok, amelyből hiányzik a határhelyzetek eredeti élménye, és amely megakadályozza azoknak az erőknak a létrejöttét, amelyek ösztönzően, magaakarta tapasztalatban keresik a létezés jövőbeli értelmét, és a helyükbe egy örökké jelenvaló értelmű, átlátott és teljes, a lelket kielégítő világ nyugalmaát helyezi."

Gondoljunk csak Simmel részletesen idézett fejtegetéseire a lélek és az objektív szellem kapcsolatáról, a "kultura tragédiájának" meglehetősen relativista módon elgondolt tanáról, és nyomban látni fogjuk, milyen nagy utat tett meg azóta az életfilozófia a relativista nihilizmus felé vezető úton. Jaspers szerint minden "burok" végzetes, és pedig nemcsak általában az életre, nemcsak az egyén kizárólagos fontosságu fejlődésére nézve, hanem társadalmi veszély is rejlik benne: "...azzal az állítással, hogy minden emberre egy általános érvényű igaz-



ság vonatkozik...nyomban kezdetét veszi az igaztalanság." Ennek legfontosabb következményei pedig Jaspers szerint a fanatizmus és a brutális erőszak. És egyáltalán a nyárspolgári reakciós antidemokratizmus a jaspersi filozófia egyik alapvonása. Heidegger az <sup>Akarké</sup> "Das Mann" mitikus figurájába sűrítette antidemokratikus törekvéseit; Jaspers minden írásában közérthetően és részletesen fellép a tömegek bármilyen befolyása ellen, mint a demokrácia igazi német-nyárspolgári, ádáz ellensége.

A "burokról" szóló tanítás radikális szubjektivizmusa a jaspersi filozófia sajátos vonása. Az objektív világ megismerése az ő számára mindig csak technikai haszonnal járhat; valóságos, a létet érintő jelentősége csak az "egzisztenciális megvilágosodásnak" van. Jaspers a következőket mondja filozófiájának erről a középponti magváról:

"Az egzisztencia filozófiája azonnyomban elveszett lenne, ha ismét tudni vélne, hogy mi az ember. Ismét megadná az alapvonásokat az emberi és állati élet típusainak kutatásához, ismét antropológia, pszichológia, szociológia lenne. Ennek a filozófiának csakis úgy lehet értelme, ha a maga tárgyiasságában talajtalan marad. Felébreszti azt, amit nem tud, megvilágít és megmozgat, de nem rögzít..."

Az egzisztenciális megvilágosodásnak nincs semmilyen eredménye, mert tárgyaltalan marad. A tudat világosságában benne van az igény, de nem hoz beteljesülést. Mint megismerőknek, meg kell elégednünk ezzel. Mert nem vagyok az, amit megismerek és nem ismerem meg azt, ami vagyok. Ahelyett, hogy megismerném saját egzisztenciámat, csupán a tisztázódás folyamatát tudom elindítani."



Ebből a pozícióból fakad Jaspersnél a Heideggerével sok mindenben rokon kierkegaard-i tendencia: hogy csak a bensőségben, saját lelkében, a teljesen magára maradt individuumnak az "egzisztenciát" megőrző tartásában lát olyasmit, ami reális, ami a valósággal függ össze. Csakhogy Heidegger ezt az álláspontot bizonyos elvont következetességgel dolgozza ki, és szomorú nyárspolgárisága csak ott kerül nyíltan napvilágra, ahol ezen az alapon a létezés történetiségét akarja felfedezni. Jaspers szándéka ezzel szemben, kierkegaard-i szolipszizmusa alapján, egy széles körű, tartalmi és kifejtett, konkrét filozófia, kulturkritika stb. Ezért sokkal hamarabb szembeötlő nyárspolgári-intellektuális cant-ja, önelégültsége.

Sőt, Jaspers politikai szereplést kíván, ami az ő előfeltevéseiből kiindulva képtelenségnek tűnik; elítéli mind az "apolitikusságot", mind a "vak politikai akarást". Ebből adódik mármost a következő nyárspolgári-liberális eszmény: "Ezen a területen csak kitartó türelem, a hirtelen beavatkozásokra való visszafogott elszántság, az átfogó tudás, amely túl azon, ami kényszerítően valóságos, nyitott marad a lehetőség végtelen tere számára, érhet el olyasmit, ami több mint pusztá zavarás, rombolás, a dolgok továbbbuzése." Ez a követelmény annál <sup>is</sup> furcsább, <sup>mint</sup> hiszen Jaspers következetesen elutasít minden prognózist, minden előrelátást: "A dolgok folyásának előrelátóan szemlélő tudása azoknak a lehetőségeknek a tudása, amelyek közül annak, amelyik valóságos lesz, mégcsak elő sem kell fordulnia." Így hát a valóság világába tett mindeme terméketlen kirándulások ellenére mégiscsak a kierkegaard-i perspektíva marad érvényben: "Mint-hogy a világ folyását átlátni nem lehet, minthogy mind a mai napig kudarcot vallott és ismét kudarcot vallhat, ami a legjobb,



minthogy tehát a világ folyása hosszabb időre egyáltalán nem az, ami egyedül fontos, ezért minden, a távoli jövőre vonatkozó tervezgetésen és cselekvésen tultesszük magunkat, hogy most és itt megteremtsük és áttelekessük a létezését... jelenvalóan megtenni azt, ami igaz, végül is ez maradt az egyetlen, amit biztosan megtehetek."

Ez a Heideggerrel mélyen rokon végső bölcsesség Jaspers-nál kissé komikus ellentmondást eredményez. Jaspers haladást lát a mai, csak önmagára beállított emberben /a "burok" lehántását, a mult megtévesztően objektív filozófiáinak leküzdését Kierkegaard és Nietzsche segítségével/<sup>ly</sup> következőképpen igent kellene mondania a jelenre, amely kitermelte ezeket az embereket, amely létrehozta ezt az egyedül helyes filozófiai problémafelvetést, amint hogy a szubjektivizmus vonatkozásában a Jaspersnél következetesebb Simmel ezt meg is teszi. Mivel azonban a tömegek iránt állati gyűlöletet táplál, mivel reszketve fél a demokráciától, ezért a korábbi korok romantikus dicsőítése nála párhuzamosan jelentkezik a "burok" elleni polémiával. Így például olykor védelmébe veszi az egyházat, mint "a mindig önmagát teremtő szabadság létezésének feltételét", s közben teljesen elfelejti, hogy elmélete értelmében minden egyháznak szükségszerűen "buroknak" kellene lennie. Ebből is látszik, hogy a filozófiai reakció "klasszikusai" mennyire fölötte álltak epigonjaiknak: Kierkegaard, egzisztenciális protestantizmusának talajáról mindig is szenvedélyes vádbeszédeket tartott az egyház ellen. Ez az ellentmondás komikussá, kompromisszumossá, semmitmondóvá teszi Jaspers magasztosnak szánt gesztusát. A nihilizmus mindinkább átalakul egyfajta nyárspolgári, kálvinista, modernizált, "világon belüli" aszkézissé; nem más ez, mint Max Weber relativista szociológiájának életfilozófiai karikaturája.



Heidegger csak az "egzisztenciál" kidolgozásáig jutott el. Jaspers ezzel szemben nagyszabású háromkötetes filozófiai rendszert tett közzé a szerény "Filozófia" címen. Művének bevezető fejtegetéseiben részletesen kitér arra, amiről itt már szó volt /világra-irányultság és egzisztenciális megvilágosodás/, csak a harmadik részben /a "Metafiziká"-ban/születik meg az a "chiffre-tan", amelynek az a feladata, hogy a valóság objektív megismerésének lehetetlenségét a világ megragadásának valamiféle pozitív formájává értelmezze át. Jaspers egyrészt - Kierkegaard és Nietzsche mintájára - meg akarja őrizni az objektivitás rettenthetetlen lerombolójának pózát, másrészt viszont nincs meg benne sem Kierkegaard hite az eredeti kereszténységben, sem az eljövendő imperialista kor nietzschei víziója, és ahelyett, hogy következetesen levonná a nihilista konzekvenciákat, mégis valami, semmire nem kötelező pozitivitást akar elővarázsolni a heideggeri semmiző semmiből. Heidegger radikális nihilizmusaival <sup>hogy képest</sup> szemben ezért felemás az ő filozófiája.

#### 6. A fasiszta életfilozófia és közvetlen előfutárai

Az egzisztenciális<sup>tg</sup> filozófia pártossága nyíltan megmutatkozik antidemokratizmusában. Persze egész magatartásában is valamilyen pártosságban: a válság előestéjén és a válság idején határozott állásfoglalásnak számít az is, hogy általánosan leértékel mindenfajta objektivitást, különösképpen a társadalom és a társadalmi cselekvés objektivitását. Mert ezáltal elmélyíti a kétségbeesés általános hangulatát, tévútra vezeti az esetleges lázadási tendenciákat, és ily módon nem elhanyagolható negatív segítséget nyújt az agresszív reakciónak.



Maga az életfilozófia azonban még továbbmegy a reakciós uton a közelgő barbár reakció nyiltabb, harcosabb előkészítésének irányában. Ez teszi jelentőssé Ludwig Klages filozófiáját. Klages mint író, már a háboru előtt jelentkezett. Eredetileg a George-kör vezető tagja volt, később azonban <sup>szabad</sup> elvál~~ik~~ tőlük és saját utját járja. Klages tulajdonképpen az életfilozófiát változtatja át nyílt, frontális támadássá az ész és a kultúra ellen. /A politikailag haladó beállítottságu Theodor Lessing gondolkodásának feltűnő párhuzamossága Klagesével azt mutatja, hogy itt korántsem egyes egyénekről, hanem koráramlatokról van szó./ Az életfilozófia antropológiai vonása Klagesnél még határozottabban megjelenik, mint elődeinél. Irodalmi munkásságának jelentős része erre a területre, a "karakterológia" új tudományának megteremtésére esik. Itt már minden objektív megismerés <sup>teljesen</sup> feloldódik a tipustanban.

Mig Dilthey az antropológiai tipológiát még az objektív tudománynak rendeli alá, ~~his~~ <sup>pedig</sup> Jaspers már fölébe rendeli, Klages frontális támadást indít a tudományosság szelleme ellen, az ellen a szerep ellen, amelyet az ész, a megismerés, a szellem játszott és játszik az emberiség fejlődésében.

Klages. alapkoncepciója fölöttébb egyszerű: létezik egy általános kozmikus élet, amelynek az embere<sup>k</sup>, fejlődésük kezdetén, természetyszerűen részesei voltak: "Mindenütt, ahol eleven test van, ott lélek is van; mindenütt, ahol lélek van, ott eleven test is van. A lélek a test értelme, a test képe a lélek megjelenése. Mind<sup>a</sup> <sup>a</sup> ~~ennek~~, ami megjelenik, értelme van, és minden értelem úgy nyilatkozik meg, hogy megjelenik. Az értelmet belsőleg éljük át, a megjelenést külsőleg. Amannak képpé kell válnia, ha meg akar nyilatkozni, és a képnek ismét belsővé kell lennie ahhoz, hogy hasson. Hasonlat nélkül szólva, ezek a valóság pólusai."



Ezt a kozmikus-természetes, szerves-élő állapotot kiszorítja és elpusztítja a "szellem". "A szellem törvénye elválasztja a kozmikus élet ritmusától." Az emberi történelem tartalma, "hogya lélek fölé emelkedjék a szellem, az álom fölé a megértő éberség, a keletkező és elmuló élet fölé a megmaradásra irányuló tevékenység." Senki sem tudja, hogyan ment végbe ez a roppant fordulat; tény csupán az, "hogya egy világon kívüli hatalom tört be az élet körébe". /Klages itt misztikus reakciós szellemben viszájára fordítja az őskommunizmus Bachofen-féle ábrázolását./ De ha nem tudjuk is, hogyan jutott a szellem uralomra, működése teljesen evidens Klages számára: "megölni az életet".

Klages egész filozófiájában ezt az egyetlen primitív pontot variálja. Jelentősége abban van, hogy előtte soha senki nem küzdött ilyen nyíltan és radikálisan az ész ellen. Saját tevékenységét "elvetemültségnek", "gonosztettnek" nevezi. A tudásvágyat egyszintre helyezi a közönséges kíváncsisággal. Klages egy alkalommal arról az ifjuról ír, aki a monda szerint le akarta lépni a fátyollal takart saisi képet: "Voltaképpen miért akarja az ifju fellebbteneni a fátylat? Kutatásvágy hajtja vagy egészen józanul szólva kíváncsiság? Kutatásvágy és kíváncsiság közt nincs lényeges esszenciális különbség. Mindkettő az értelem nyugtalan-ságából fakad, márpedig az értelmet minden nyugtalanítja, ami még nem az övé. A megismerés vágya az elsajátítás vágya...amit a szellem hatalmába kerít, menthetetlenül elvesziti varázsát, és ezzel elpusztul az, ami lényege szerint titok volt." És Klages felfogása szerint éppen ebben rejlik minden tudományosság gonosz-sága, hiszen az, ami filozófiailag lényeges, semmiesetre sem megismerés, hanem csupán "titkok tudása".

Az élettel csak akkor tudunk eleven kapcsolatra lépni, ha megőrizzük a titok iránti tiszteletet. Világos, hogy ilyen módon



az élet Klagesnél elveszíti minden kapcsolatát a biológiával; Klages nyiltan kimondja, hogy a biológia nem tudja, "miben áll az élő dolgok elevenisége". Jellemző, hogy Klages, — többi életfilozófus társához hasonlóan, azzal a pretenzióval lép fel, hogy föl<sup>ül</sup>emelkedik ~~ba~~ idealizmus és materializmus ellentétén. Lét és tudat látszólagos ellentéte ugyanis, Klages szerint, elfedi azt, ami "se nem cogitare, se nem esse, se nem szellem, se nem anyag, az időben létező lényeg számára mégis fontosabb akármelyiknél: "tudniillik az élet...a szellem felismeri, hogy van lét, de csak az élet él".

Ez az életfelfogás az életfilozófiai irracionizmus eddigi tetőpontja, de ugyanakkor már nem egyszerű nihilista tagadás, hanem közvetlenül mítoszba megy át. Klages ismeretelmélet teremt új mítosz-elmélete számára, amennyiben a képet játssza ki a dologgal szemben. A dolog a szellem holt terméke, a kép áttelekesített jelenség. Klages ehhez a szembeállításához kapcsolja ismeretelméletét, amely ismét jellemző az életfilozófia mítoszteremtő korszakára, és merőben szofisztikus volta ellenére is jelentőssé válik. Klages ugyanis a szellem világában érvényesnek fogadja el az ujkantiánusok és a pozitivisták ismeretelméletét, de szembeállítja vele a szubjektum és az objektum demagóg-álmaterialista felfogását, amely a lélek világára érvényes. Azt mondja: "A képnek a tudattól független valósága van /mert egyáltalán nem érinti, hogy utóbb emlékszem-e rá, vagy sem/; a dolgot belegondoljuk a tudat világába, és ennél fogva csak személyes lények bensősége számára létezik." Ismeretes, hogy a filozófiai materializmus ismeretelmélete az anyagi világ függetlenségén alapszik. Jellemző, hogy Klages éppen ott teszi magáévá ezt az ismeretelméletet, ahol a legszubjektívabb dolgokról, a



képzelet termékeiről van szó. Az életfilozófiai mitoszelmélet ál-objektivizmusát azonban éppen ez a szofisztika jellemzi.

A mitikussá vált életfilozófiának ehhez az ismeretelméletéhez természetesen saját időelmélet is csatlakozik, a "valóságos" idő felfedezése, amely éppolyan gyökeresen különbözik az értelem világának idejétől, mint Bergsonnál vagy Heideggernél. Itt azonban Klages polémiája a jövő ellen irányul, amely "a valóságos időnek nem tulajdonsága". Csak a "prométheuszi emberiség emelte a jövőt a valóságnak ugyanarra a fokára, mint a multat... A 'világtörténelem' héraklészi emberisége a 'jövő' agyrémével agyonütötte és agyonüti az elmúlt valóságát... széttépi a közel és távol megtermékenyítő összefüggését, és amit a helyébe tesz, az a jelen ahasvéri módon nyugtalanító vonatkozása a távolinak ama kísértetére, amelynek jövő a neve". A valóságos idő ezzel szemben "áramlás, mely a jövőből a multba irányul". Klages is küzd tehát a valóságos világtörténelem ellen, amely a szellem és az ész gonosztettének tűnik fel, amelynek legnagyobb elvetemültsége, hogy jövőbe mutató célokat merészel tüzni maga elé, s ezzel szétrombolja a lélek beágyazottságát a mitoszba, a mult uralmába.

Igy jön létre az üresség, sivárság, lélek-nélküliség és az elvetemültség világa. A mitosz világa nem tudott védekezni a szellem betörése ellen, de mint sötét sors, ott lebeg az uralkodó ész világa fölött. Róma bukásától a jelenkori államok megjósolt bukásáig Klages mindenütt a leigázott mitikus hatalmaknak ezt a bosszuját látja. Filozófiája egyetlen feladatot tűzhet az emberek elé: megszabadulni a szellem elvetemült világától, "megmenteni a lelket!".

Klages már az életfilozófia új szakaszának kiforrott képviselője. Ebben a szakaszban egyrészt, a korábban tárgyalt gon-



dolkodókhoz képest, egészén más <sup>1914</sup> lett az életfilozófia <sup>an és</sup> nyílt, <sup>an áll</sup> harcos ~~(szembenállás)~~ az ésszel, másrészt Nietzsche óta - ha eltekintünk Spengler epizód szerepétől - Klages az első, akinél az életfilozófia nyíltan fellép mint konkrét mítoszok teremtetője. Ezzel Klages a "nemzetiszocialista világnézet" közvetlen előfutára lesz, amit a hivatalos nemzetiszocialista filozófia mindigis hálásan elismert; persze bizonyos fenntartásokkal. Mert Klages harcos életfilozófus ugyan, de még a régi, apolitikus individualizmus talaján áll; harcának terrénuma nem terjed túl a kávéházon vagy a szalonon; ezt a harcot nem lehet kivinni az utcára. Klagesnek ezt az individualizmusát fasiszta tisztelők is bírálják.

Az életfilozófia ugyanis részben úgy megy át a fasizmusba, hogy több harcos életfilozófus lép színre, akik írásaikban az élet és a halál ellentétét társadalmilag és politikailag értelmezik, akik az ész megsemmisítéséért vívott harcnak szociális hangsúlyt adnak. Az életfilozófiának ez a szakasza többnyire azoknak a kis csoportoknak és szövetségeknek az alapján jön létre, amelyek a 20-as évek második felében tömegesen elburjánzottak, és amelyek, politikai-társadalmi törekvéseik tekintetében ide-oda ingadoztak a szocializmus iránt érzett, olykor tisztességes szándéku, bizonytalan rokonszenv, illetve a nemzetiszocializmus legnagyobb közelsége között; legnagyobb részüknél persze az utóbbi tendencia volt tulsúlyban. Ennek a meglehetősen széles körű irodalomnak most csak egy különösen kiforrott, erőteljesen jobboldali beállítottságu képviselőjét ragadjuk ki: Ernst Jüngert. Jünger fiatalemberként részt vett az első imperialista világháboruban, és azután hatásos, nem is értéktelen elbeszélésekben ábrázolta a gépiesített háboru rémségeit, és ezzel



együtt a felemelő "frontélményt", amely az életfilozófusok fiatal, harcos <sup>nevezetesen,</sup> ~~korosztályának~~ felfogása szerint belső alapul szolgál majd Németország eljövendő megújódásához. A gépek csatájának és a frontélménynek az összekapcsolásával Jünger lesz a "totalis mozgósítás" egyik legelső propagandistája.

Ezzel a kérdésfeltevéssel <sup>módosítja</sup> az élő és a megmerevedett ellentétének a tartalmát. <sup>it</sup> A Jünger-féle írónak, akik igent mondanak a modern háborúra, le kell mondaniuk róla, hogy Heidegger, Jaspers és Klages módjára, akik ebből a szempontból ugyanazt a vonalat képviselik, mint megmerevedett, <sup>ett</sup> mint halott "burkot" elvessek a modern kapitalizmus minden megjelenési formáját. Élet és halál választóvonalát Jünger a weimari köztársaság pacifista polgári kapitalizmusa, illetve egy agresszív, porosz-német imperializmus megálmodott megújódása között húzza meg. Itt kapcsolódik be a szociális demagógia, a munkásosztály bevonása ezekbe az imperialista tervekbe. Ennek az új szintézisnek az előfutára a Scheler- és Sombart-féle háborus irodalom, valamint elsősorban Spengler "Poroszság és szocializmus" c. műve voltak. A proletariátus és a burzsoázia ellentéte itt életfilozófiai értelmezést kap, hogy ily módon megteremtődjön az a széles szociális bázis, amely szükséges az új imperialista háborúhoz, amely az élet relevanciája a halott polgári világgal szemben.

Jünger programadó könyvének címe, melyben ezeket a nézeteket foglalja össze: "A munkás. Uralom és alak". Az alak régóta középponti kategóriája az életfilozófiának. /Gondoljunk Spengler "morfológiájá"-ra./ Most a mitoszteremtő törekvés középponti fogalmaként jelenik meg. Jünger szerint már az alakokból következő módszertan is forradalmi: "Alakok látása annyiban forradalmi



tett, amennyiben életének egész és egységes teljében ismer meg egy létet. E folyamat nagy fölénye, hogy ahol végbemegy, az túl van mind a morális és esztétikai, mind pedig a tudományos érvényes-ségek körén." A forradalomnak magától értetődően itt fasiszta ér-telme van, nevezetesen a demokrácia megsemmisítése olyan formá-ban, amely demagóg módon azt vallja, hogy benne és általa a pol-gári társadalmat győzik le. Jünger harcos életfilozófiája éppoly radikálisan elveti a szellemet és az észet, mint Klagesé, de a hangulat és a hangnem teljesen más; a morál<sup>bol</sup> és a történelemfilo-zófia<sup>bol</sup> itt politika lesz. Jünger nem elvetemültségről és gonosz-tetről beszél, hanem a "szellem hazaárulásáról". Jüngernél az életfilozófia radikális szubjektivizmusa is fokozódik és törté-neti-politikai fordulatot vesz. A mítosz keletkezéséről azt mond-ja: "a történelem mítoszt a győztes teremti meg", és ezzel be-tetőzi a történelmi objektivitás minden formájának cinikusan nyílt tagadását.

Az életfilozófiának az az új, harcos szakasza, meglehetősen egyszerű és primitív történetfilozófiai alapgondolatra épül. A minden gazdasági- és osztályvonatkozásától gondosan megfosztott munkás alakja képviseli a jelenkor kulturájában az elemi erőt, az életet, ellentétben a polgársággal, amelynek soha sejtelve sem volt ennek meglétéről. Már utaltunk rá, hogy ez az új felfogás Spengler "poroszsócializmusának" bizonyos tendenciáit viszi tovább. Rá kell azonban mutatnunk a különbségre is. Amit Spengler tett, csupán egyszerű azonosítás volt. Jünger szerint a poroszság "az elemi erő megfékezése", míg ellenben "a munkásság nem kizárja, ha-nem magába foglalja az elemi erőt".

Ezzel adva van az irracionalista szociális demagógia élet-filozófiai megalapozása. A polgár halott világa nem más, mint a



"szekuritás" világa. A polgári kulturának ez az életfilozófiai-demagóg kritikája felettébb fontos szerepet játszik a fasizmus világnézeti megalapozásában. Más reakciós áramlatokkal szemben, amelyek visszatérést hirdetnek a korábbi, biztos, "megkötött" korszakokhoz, a fasizmus agitációja magából a valóságból, minden biztos kötelék felbomlásából indul ki. És mivel belsőleg korlátlan önkényuralomra tör, mivel fő törekvése az agresszív imperialista háboru megszervezése, ezért harcos nihilizmusra, illetve arra törekszik, hogy tudatosan megrendítsen mindent, ami az egyes ember egzisztenciájában biztos. Ezért kell mindenáron gyűlöletessé tenni a "szekuritás" ideológiáját, mint halott és polgári felfogást: a fasizmus egy megfélemezhetetlen, semmitől vissza nem riadó, kegyetlen zsoldos típusát akarja kitenyészteni. Mivel pedig a "szekuritás" a klasszikus német humanizmus kategóriája volt /Wilhelm von Humboldt fogalmazta meg elsőként nagy nyomatékkal/, érthető a fasizmus vezető ideológusainak ellenséges magatartása ezzel az egész korszakkal szemben. /Csak mellékesen utalunk arra, hogy Heidegger és Jaspers egzisztenciális<sup>ta</sup>/filozófiája a maga módján nagymértékben hozzájárult a "szekuritás" ideológiájának megrendítéséhez./

A munkás és a polgár alakja egymást teljesen kizáróan állnak szemben egymással. A munkás a polgárral szemben abszolút más-létet képvisel. Itt kapcsolódik be Jünger határozottan történelemellenes, a történelmet végképp felbomlasztó, mitikus történelemfelfogása: "Az alak van és semmilyen fejlődés nem növeli vagy csökkenti. A fejlődéstörténet ennél fogva nem az alak története... a fejlődés ismer kezdetet és véget, születést és halált; az alak nincs alávetve ezeknek. A történelem nem hoz létre alakokat, hanem együtt változik az alakkal. Olyan hagyomány, amely győzelmes hatalmat kölcsönöz önmagának." A történelem ezzel megszűnik. Az



életfilozófiának Diltheynél és <sup>S</sup>Nimmelnél eredetileg az volt a célja, hogy megőrizze a történelem önállóságát a természeti törvényszerűséggel szemben. Ahogy azonban egyre jobban kibontakozott az életfilozófia mitikus jellege, a történetiség mindinkább úgy jelent meg, mint "örök" típusok látszatmozgása. A fejlődésnek ez a vonala ~~itt~~ <sup>er</sup> itt véget.

Igy határozza meg a munkás alakja /amely magától <sup>er</sup>értetődően nemcsak a katonát, hanem a vállalkozót is magába foglalja/ a mai világ mitosztát. Ez a világ egy "műhely-tájkép", és amennyire a polgár világáról van szó: "múzeum". Tökéletes műhely-tájkép akkor lesz, ha győz a munkás alakja, és ezzel a világ "terv-tájképpé", "imperialis térré" változik. A munkás mitosza Jüngernél nem egyéb, mint a háborús-agresszív imperializmus mitosza.

Látjuk: a harcossá lett életfilozófia itt már csak néhány lépésnyire van a "nemzetiszocialista világnézettől". Alapjában véve <sup>T</sup>már csak a Jünger és a hozzá hasonlók filozófiájában meglévő szektáriánus vonás választja el őket. Belsőleg már ők is rászánták magukat, hogy az életfilozófiát a tudósok dolgozószobájából és az értelmiségi szalonokból kiviszik az utcára, végtére is gondolataik tendenciája kifejezetten politikai természetű. Módszertanuk és terminológiájuk azonban még tulságosan <sup>T</sup>televen zárt, egymásrahangolt <sup>kis</sup>csoportocskák ezoterikus bölcsességével.

A "nemzetiszocialista világnézet" ugynevezett képviselői kisajátítják az <sup>im</sup>perialista korszak egész irracionalista életfilozófiai fejlődéséből, kivált e fejlődés utolsó szakaszából rájuk maradt örökséget, és arra használják fel, hogy ideológiai hidat verjenek Hitler minden szempontból nivótlan agitációja és az életfilozófián felnőtt <sup>hit</sup>értelmiség között, hogy ezt az értelmiséget - azzal, hogy külsőleg és belsőleg <sup>szaját</sup>az <sup>er</sup>nyelvén szólnak hozzá - becsalogassák a nemzetiszocializmus táborába, vagy leg-



alábbis biztosítsák a nemzetiszocializmussal szembeni jóakaratu semlegességét. A nemzetiszocialista propagandának tehát különböző intenzitású körei vannak. Rosenberg például mintegy középen áll Hitler és a szorosabb értelemben vett, Baumler és Krück-féle hivatalos filozófusok között.

Ez utóbbi kettő, akik a hivatalos nemzetiszocialista filozófia képviselőinek tekinthetők, felveszi saját életfilozófiájának fasiszta beteljesítésébe a "totális mozgósítás" jünger gondolatát: mindketten folytatják Jünger demagóg polémiaját a polgárság, a polgári kor, a polgári kultúra ellen. Jellemző ezzel kapcsolatban - minthogy ezek az írások nem munkásoknak szólnak -, hogy Baumler és Krück, az imperialista kor polgári filozófiai és szociológiai hagyományainak megfelelően, tulnyomó részt kulturkritikára szorítkoznak; szocializmusról kevés szó esik náluk, még a Hitler-Rosenberg-féle demagóg agitáció értelmében sem.

Baumler csak nagy általánosságban tüzi ki az általános "polgárialatlanítás" feladatát. A polgári kultúrát lekicsinyli és gyűlöletessé teszi. Éspedig tulnyomó részt az általános militarizálás szellemében. Az értelmiséget, ugymond, "politikai katona-létre" kell nevelni. Így jellemzi a XIX. századi történelem szerencsétlen voltát: "A XIX. század tulajdonképpeni végzete az volt, hogy a humanista filozófia és a porosz tábornoki kar katonáinak hallgatag filozófiája nem voltak egymással összhangban." Másutt pedig a polgárság uralmának és az emiatt félresiklott fejlődésnek a tünetét látta meg abban a tényben, hogy Nietzsche és Bismarck nem tudtak találkozni. Baumler tehát nagyon közel áll a Spengler-féle porosz szocializmus javított, jünger kiadásához. Ki akarja emelni azt, ami a nemzetiszocializmusban sajátos és új, és el akarja határolni magát a régebbi típusú reakciós áramlatoktól. Ezért bírálja a régi militarizmust, mondván, hogy az "rossz lelkiismeretű heroizmus" volt. "Németország a háboru előtt azért



volt 'militarista', mert nem volt elég heroikus." Egyáltalában, a harcos nem más, mint "civil módon elfajult katona"; militarizmus csak ott uralkodik, ahol a civilek "határozzák" meg a hadsereg szellemét. Mindazonáltal - s itt szólal meg az életfilozófia - "férfias népnél a katona-lét életformát jelent". A "politikai katona", az SA és SS eszménye tehát nem más, mint az élet megtestesítése a megmerevedett polgári világgal szemben.

Tehát ismét itt áll előttünk ~~az~~ élő és ~~a~~ halott ellentéte. ~~A~~ halott az "urbanitás" és "szekuritás" polgári világa, valamennyi társadalmi és kulturális kategóriájával egyetemben, mint gazdaság és társadalom, biztonság, élvezet és bensőség. Halott e világ gondolkodása, mind a klasszikus humanizmusé, mind pedig a pozitivizmusé, mert nincs bennük intuíció és merészség, és ezért - minden bensőségességük ellenére - lélektelenek.

A harcos-fasiszta életfilozófia éles támadásokat intéz minden ellen, amit polgári kultúrának nevez, s ezzel büszkén ~~hívet~~ tesz az irracionalista nihilizmus és agnoszticizmus mellett, persze olyan módon, hogy látszólag mitikus-pozitív valamit csinál belőlük. Ez a mitikus elem áll mármost az életfilozófia új korszakára jellemző ismeretelmélet középpontjában. A fasiszta filozófus, Böhm kifejti: "A kikutathatatlan, a német gondolkodás számára nem határmeghatározás, hanem teljességgel pozitív meghatározás...áthatja egész valóságunkat, ott van a legkisebb és legnagyobb dolgokban...a kikutathatatlan mint valóságunk kitörölhetetlen lenyomata, lényegében megfoghatatlan, de korántsem ismeretlen. Ismerjük, mégha nem tudjuk is kimondani, ott cselekszik az életünkben, meghatározza a döntéseinket, rendelkezik velünk... a mélységet nem lehet elmondani, de meg lehet mutatni azokon az embereken, akikben jelen van."/Mindebből világosan látható, hogy



az életfilozófiai megalapozása annak, ami élő és német, nem egyéb, mint Hitler korlátlan Führeri önkényének igazolása./

Mitosz és történelem viszonyát Ba<sup>u</sup>umler ugyanolyan értelemben határozza meg, mint Böhm: "A mitosz problémája reménytelen, am<sup>i</sup>gcsak meg nem szabadulunk a kérdéstől: hogyan jött létre a mitosz? Ebben az esetben ugyanis feltételezzük az emberiség fejlődésének szilárd talaját és csupán azt kérdezzük, hogy a történelmen belül hogyan kellett létrejönnie a mitosznak. Erre a kérdésre sohasem lehet kielégítő választ adni, mert rosszul van feltéve. A mitosz éppenséggel történelmen kívüli... A mitosz nemcsak az őskorba<sup>ll</sup>, hanem az emberi lélek ősalakjai-ba is visszanyulik." A kikutathatatlanba, az ősalapokba való mitikus beavatottság magaslatáról lenézika kauzalitást, és mint az "abszolút szekuritás" kategóriáját megvetik. Már Jüngertől tudjuk, hogy a "szekuritás" ilyenfajta megvetettsége milyen társadalmi alapon jön létre. Ami a szűkebb értelemben vett nemzetiszocialista filozófusokat illeti, a törvény és a kauzalitás mint a "szekuritás" megjelenési formái elleni harcukban az a <sup>lévén</sup>~~tenden-~~  
~~cia~~ is bennerejlik, hogy a hitlerizmus kiteljesedett belső önkényuralmát olyasvalaminek mutassa<sup>ly</sup> be, am<sup>ely</sup> <sup>2/4</sup>"világnézetileg" magasabbrendű, am<sup>ely</sup> <sup>1/4</sup>közelebb áll az élethez és <sup>2</sup>germán lélekehez, mint a túlhaladott polgári világrend.

Igy jön létre minden területen ~~la~~ élet és halál ellentéte, amely mostanság háboru és béke, német és nem német, nemzetiszocialista és "polgári"/plutokrata/ ellentétét jelenti. Így lesznek az életfilozófia alapkategóriáiból a nemzetiszocialista "forradalom" jelszavainak és tetteinek pillérei. A kései életfilozófia nihilizmusa lesz a fasiszta "heroikus realizmus" alapja.

Mert az élet, akárcsak a modern Kierkegaard-tanítványok-



nál, Ba<sup>u</sup>m<sup>l</sup>er számára is "döntést" jelent. A nemzetiszocialista világnézet alapján való cselekvés szükségképpen elvileg irracionális, elvileg megokolhatatlan. A cselekvés, fejt ki Ba<sup>u</sup>m<sup>l</sup>er, "azonban nem felismert értékek megvalósítása. A valóban cselekvő ember mindig bizonytalanságban van, 'tudás-nélküli', ahogyan Nietzsche mondja. A cselekvést épp az teszi cselekvéssé, hogy nem fedí valamilyen érték. A cselekvő exponálja magát, sohasem a securitas, hanem a certitudo jut osztályrészéül." /Vagyis a hit a "Führerben" - L. Gy./ A kierkegaard-i pozícióból azonban Heideggernél követ<sup>ésen</sup>, Jaspersnél némileg rejtetten valamiféle nihilizmus következik, Ba<sup>u</sup>m<sup>l</sup>er ezzel szemben igen egyszerűen vágja el a csomót, amennyiben az életet mint " kozmikus tény" szembe állítja a biológia életfogalmával. Emez persze szükségképpen relativizmushoz vezet, amaz ellenben "ellenállást fejt ki minden relativizálással szemben".

Itt is látjuk, hogy ~~itt viszi végig és állítja élére a fasizta életfilozófiát az eddigi törekvéseket.~~ <sup>végigviszi a nélezi</sup> Nyomonkövethettük, ahogy az életfilozófia életfogalma fokozatosan, egyre jobban elvált a biológia életfogalmától; itt már szöges ellentétet látunk, amelyet nemcsak Ba<sup>u</sup>m<sup>l</sup>er, hanem Krick és mások is nyomatékosan kimondanak. Krick szemében a biológia tételei éppugy csupán a mitosz részei, akár a többi tudományok tételei. Még az ortodox fasizmus fő kategóriáit, <sup>is</sup> amilyen a faj vagy a vér, <sup>is</sup> csupán szimbólumoknak fogja fel. Ezért csupán következetes, amikor az élet új tudományát így mutatja be: "Az egyetemes biológia az ember önmagáról alkotott képében éri el tetőpontját. A képet egy faj-népi-politikai antropológia írja körül...ez az antropológia lép a kiszolgált filozófia helyébe."

Ezzel eljutottunk a "kozmosz élet" valóságos feloldásá-



hoz. Baumeier megvetéssel beszél a német klasszika "képnélküli idealizmusáról". És mint kontrasztot, mint a filozófiai pozitivitás példáját hozzászéli: "Hitler nem kevesebb, mint az eszme, ő több mint az eszme, mert valóságos." Krick igen szemléletes<sup>hegyet</sup> fest az élet eme valóságosságának a megnyilvánulásáról: "A sors követeli a becsület hősi emberét, aki minden parancsnak engedelmeskedik." A parancs magától értetődően a "Führertől" származik: "A hivatott vezér személyisége az a szintér, amelyen eldől az egésznek a sorsa." Amit a Führer, a nemzetiszocialista mozgalom akar, nem más, mint egyfajta vallási kinyilatkoztatás. Krick elszántan kardoskodik<sup>e</sup> mellette, hogy ilyesmi ma is lehetséges: "Isten azonban közvetlenül szól (— bennünk a népi megnyilatkozásban."

Ily módon az életfilozófia nihilista relativizmusának valamennyi antinómiája feloldódik a nemzetiszocialista mítoszban. Engedelmeskedni kell Hitler parancsainak, ezzel minden kérdés megoldódik, és e parancsok teljesítése nyomán megszűnik az ellentét a pusztán elméleti /fiktív, nem-élő, polgári/ és a kierkegaard-i, élő, érdeklődő, cselekvő ember között. Baumeier világosan kimondja, hogy mit jelent a gyakorlatban a vezetés, a "politikai katona-lét" új korszakában: "Az olyan főiskola, amely... nem Adolf Hitler és Horst Wessel vezetéséről beszél, nem politikus." Azaz: nem élő, polgári, elvetendő. És Krick közérthetően kiegészíti a "szellemi és eszmei vezetésnek" ezt a proklamációját: "Aki választ akar kiagyalni, azon persze nem lehet segíteni, azt mint koloncot félretolja és szemétre dobja a dolgok sorsszerű menete."

Igy torkollik bele az életfilozófia a fasiszta demagógiába. Az pedig mellékes, hogy Baumeier, Krick és társai tényleg



következtetéseket vonnak-e le, vagy pedig csupán cinikusan alkalmazkodnak ahhoz a kegyetlenül kizsákmányoló és elnyomó hatalomhoz, melynek eljövételét megjósolták. Objektív filozófiai értelemben az életfilozófia végső következtetéseit vonják le, azt az utat járják végig, amely az imperialista korszak előestéjén Nietzschevel és Diltheyjel kezdődik, és amelynek lökésszerű betetőzéseit minden fontosabb szakaszában nyomon követtük. A Dilthey- és Simmel-féle gondolkodók bizonyára iszonyodva fordulnának el a fasiszta valóságtól, és mélyen megvetnék ugynevezett filozófiáját, de ez mitsem változtat az objektív-történelmi összefüggésen. Spengler tárgyilag jóval közelebb áll a fasizmushoz és mégis szüntelen vitát folytat a fasizmus hivatalos képviselőivel; Stephan George pedig, aki iskolájával nagy szerepet játszott az életfilozófia elterjedésében, egyenesen önkéntes száműzetésben halt meg. Mindez semmit sem változtat azonban a tényben, hogy a Baumler-Krick-Rosenberg-féle filozófia éppugy nem lett volna lehetséges Spengler nélkül, mint ahogy Spengler filozófiája sem Dilthey és Simmel filozófiája nélkül. Maga Hitler sokkal műveletlenebb, hitetlenebb és cinikusabb volt, hogysen többet lásson bármilyen világnézetben, mint pillanatnyilag hatékony agitációs eszközt. Világos azonban, hogy az ő nézeteit is ugyanazoknak a bomlasztóan parazita, imperialista áramlatoknak a hatása formálta, amelyek az értelmiség "elitje" körében az életfilozófiát létrehozták. Mint egymással összefüggő végletek, a hitleri propaganda sajátosságát is a nihilista hitetlenség és a csodahit határozza meg. Nála személyesen persze a cinikus nihilizmus van tulsúlyban. Végére is Hitler mint a Rauschninggal folytatott beszélgetésekből tudjuk, még a fajelméletet is csalásnak tartotta, amelyet



azonban gátlástalanul felhasznált rabló-imperialista céjai-ra. Agitációjának általános közege az életfilozófia alapve-tő törekvéseinek népszerű-közönséges kiadása: az agitációban visszautasít minden értelemszerű meggyőződést, neki csupán az a fontos, hogy előidézzon és fenntartsa egyfajta mámort; szá-mára az agitáció nem más, mint "az ember akaratszabadságának csorbitása". Amennyire igaz, hogy a hitleri agitáció techniká-ja az amerikai reklámon nevelődött, éppannyira igaz az is, hogy belsőleg ugyanabból a talajból sarjadt, mint az életfilozófia.

Még közvetlenebb az életfilozófia hatása Rosenbergnél. Persze egészen nyilvánvaló, hogy nála is a hitetlen cinizmus van tulsúlyban, éppcsak azzal az árnyalattal, hogy Rosenberg mint az orosz fehérgárdisták növendéke, mint Merezszkó<sup>✓</sup>szkij és más dekadensek tanítványa, már műveltségénél fogva is eleve hajlamos volt a német életfilozófia befogadására. Könyve, "A huszadik század mítosza" nem más, mint az életfilozófia utolsó szakaszának durván agitatorikus vulgarizálása. /Minden kritika ellenére kifejezetten <sup>is</sup>elismeri, hogy sok tekintetben Spengler-re és Klagesra támaszkodik./ Ő is valamiféle mitikus történelem-nélküli történelem hiva, tagadja a világtörténelmet, hogy ily módon "mutassa ki" a németek abszolút uralkodó voltát a világ-ban /és a nácikét Németországban/. Nála is megtaláljuk ~~az~~ élet és halál, ~~az~~ intuición és ész kegyetlenül militánssá lett ellen-tétét; az új mitosz megalapozásának egyik középponti kérdése ná-la is az ész és a tudomány ellen intézett heves, demagóg támadás. Élet és halál ellentéte úgy jelenik meg nála, mint germánok és zsidók, mint teremő és harácsoló tőke stb. ellentéte. A Dilthey-nél megerősödő arisztokratikus ismeretelméletből nála a "Führer" mitikus csálhatatlansága lesz. Spengler kultúrkör-elmélete, ez a



szociológiai szolipszizmus, úgy jelenik meg mint egymástól élesen elkülönülő, egymással csak a kölcsönös megsemmisítés formájában érintkezni tudó fajok örök lényegiségének a tanítása. Az életfilozófia tipuselmélete úgy jelenik meg mint a tipusteremtés követelménye, mint az SA és SS banditizmusának az uralma.

Mindebben filozófiailag még akkor sincs semmi új, ha az életfilozófia utolsó szakaszait tekintjük a filozófiai színvonal <sup>c/y</sup> mértékének. Egy Rosenberg-féle életfilozófia immár nem több, mint uralmi eszköz, <sup>a</sup> mellyel előkészítik és <sup>véghezvük</sup> megvalósítják az új imperialista világháború büntetteit. Nem mellékes viszont, hogy az életfilozófiának éppen ez lett a vége, hogy a "nemzeti-szocialista világnézet" az életfilozófia alapján jött létre. Mert <sup>így</sup> a barbárságnak ez a zsákutcája ezzel úgy jelenik meg, mint szükségszerű tetőpontja annak a folyamatnak, amelynek során a német imperializmus ideológiája - az életfilozófiában - önmagát bomlasztotta fel. És ez a tetőpont korántsem véletlen. Magában az életfilozófiában rejlettek azok a tendenciák, amelyek rászolgáltak erre a sorsra. Hegel, aki csupán kialakulatlan formájában, mint a "közvetlen tudásról" szóló tanítást ismerte az életfilozófiát, prófétai módon ezt mondja róla: "Abból, hogy a közvetlen tudást tartják az igazság kritériumának...következik, hogy minden babonát és bálványimádást igazságnak nyilvánítanak, s hogy az akarathoz legjogtalanabb és legerkölcstelenebb tartalma igazolást nyer...a természetes vágyak és hajlamok...maguktól a tudatba helyezik érdekeiket, az erkölcstelen célok egészen közvetlenül találhatók meg benne."